

STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE.

STUDIEN

ZUR

SEMITISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

WOLF WILHELM GRAFEN BAUDISSIN

DR. PHIL. A. O. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG

HEFT II

LEIPZIG

VERLAG VON FR. WILH. GRUNOW

1878

Vorwort.

Die Abhandlungen dieses zweiten Heftes meiner »Studien« bitte ich unter denselben Gesichtspunkten anzusehen, welche ich in dem Vorwort des ersten angedeutet habe.

Die hier zusammengestellten beiden Untersuchungen, ihrem Material nach sehr verschieden, wollen einen gemeinsamen Grundgedanken durchführen. In dem alttestamentlichen Begriffe der Heiligkeit sehe ich eine Fortbildung und Vertiefung der allgemein semitischen Vorstellung von der himmlischen, das Irdische vernichtenden Erhabenheit der Gottheit. In der cultischen Bedeutsamkeit irdischer Gegenstände (Gewässer und Bäume) bei den Semiten kann ich nach den dabei angewandten Gottesnamen und nach der Art einiger in dieser Verbindung vorkommenden Cultushandlungen und Cultusbilder nur eine Bestätigung der himmlischen Natur der semitischen Gottheiten erkennen (worauf der Bergcultus direct verweist), ein Zeugniss dafür, dass das Irdische hier überall nur als Gabe der im Himmel wohnenden Gottheit, nicht an und für sich als ein Göttliches angesehen wurde.

In Abhandlung I hoffe ich das Material vollständig verarbeitet und damit der grossen Verwirrung, welche betreffs jenes alttestamentlichen Begriffes herrscht, einiger-

massen gesteuert zu haben. Die in Abhandlung II vereinigten Untersuchungen sind fast ein erster Wurf, und bei diesen Dingen, wo das Material mit vielen Mühen aus entlegenen Winkeln abendländischer und morgenländischer Literatur herbeizuschaffen ist, kann es nicht fehlen, dass noch manches zur Sache Gehörige nachzutragen bleibt. Ueberall aber habe ich nur aus »dem erhaltenen Facit« des mir vorliegenden Materials auf die religionsgeschichtliche Entwickelung Schlüsse gezogen. Der Recensent δ. im Literarischen Centralblatt 1878 n. 9 tadelt (mit Bezug auf Abhandlung II des ersten Heftes) dieses Verfahren als unergiebig und empfiehlt für einige Stoffe ein anderes, welches die vorliegenden Aussagen »als die natürlichen Folgen der inneren Religionsentwickelung herausstellt«, indem der Stoff »gleich in seinem Mittelpunkte ergriffen wird«, auch auf die Gefahr hin, dass »dann Combination und Hypothese die Sicherheit der Ergebnisse scheinbar oder wirklich gefährden«. Eine Kritik dieses Rathschlages ist Historikern gegenüber nicht von Nöthen. Ich werde immer bestrebt sein, in geschichtlichen Forschungen auf ein Ergebniss zu verzichten, wo es aus einer Sichtung des überlieferten Stoffes sich nicht gewinnen lässt.

Strassburg i. E. den 30. Juli 1878.

Wolf Wilhelm Baudissin.

Inhalt.

I.

Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament.

Der Begriff der Heiligkeit

im Alten Testament.

Literatur[1].

Gottfr. Menken, Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schriften (1. Aufl. 1805). Schriften Bd. VI, Bremen 1858 S. 46—53.

—— Homilien über das neunte und zehnte Kapitel des Briefes an die Hebräer (1. Aufl. 1831). A. a. O. Bd. III, 1858 S. 305—309.

G. Ph. Chr. Kaiser, Die biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus. Bd. I, Erlangen 1813 S. 123.

Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie. Jena 1828 S. 208 f.

Vatke, Die Religion des Alten Testamentes. Bd. I, Berlin 1835 S. 236—238. 598—600.

v. Cölln, Biblische Theologie. Leipzig 1836. Bd. I, S. 148—154.

C. Ch. W. F. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus. Bd. I (1. Aufl. 1837). 2. Aufl. Heidelberg 1874 S. 48—51. 430—432. Bd. II, 1839 S. 20—22. 173—175.

Steudel, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testamentes, herausgegeben v. Oehler. Berlin 1840 S. 172 f.

*Caspari, »Jesâjanische Studien. II. Der Heilige Israel's« in: Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1844 Hft. III, S. 92—118.

*Achelis, »Versuch, die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen« in: Theol. Studien und Kritiken 1847 Bd. I, S. 187—206.

Lutz, Biblische Dogmatik. Pforzheim 1847 S. 60. 89—92; vgl. S. 174—178.

Hävernick, Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments (1. Aufl. 1848). 2. Aufl. herausgeg. von Herm. Schultz. Frankfurt a. M. 1863 S. 62—65.

*Jo. Matth. Rupprecht, »Ueber den Begriff der Heiligkeit Gottes« in: Theol. Studien und Kritiken 1849 Bd. II, S. 684—696.

---

1) Mit * sind bezeichnet die Special-Abhandlungen über den Begriff der Heiligkeit im Alten Testament.

v. Hofmann, Der Schriftbeweis. Bd. I (1. Aufl. 1852). 2. Aufl. Nördlingen 1857 S. 81—86.

*Diestel, »Die Heiligkeit Gottes. Eine biblisch-theologische Abhandlung« in: Jahrbb. für deutsche Theologie 1859 S. 3—63 (für das A. Test. S. 3—43).

*Oehler, Artikel »Heiligkeit Gottes« in Herzog's Real-Encyklopädie Bd. XIX, 1865 S. 618—624.

—— Theologie des Alten Testaments. Bd. I, Tübingen 1873 S. 160—168. 272—274.

Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie. Frankfurt a. M. 1869 Bd. I, S. 301—304. Bd. II, S. 95 f. 103.

Kuenen, *De Godsdienst van Israël.* Bd. I, Haarlem 1869 S. 47—50.

*Schenkel, Artikel »Heilig, Heilige« in seinem Bibel-Lexikon Bd. II, 1869 S. 636. Vgl. Ders., Artikel »Heiligung« ebend. Bd. III, 1871 S. 3—5.

*Bruch, Artikel »Heiligkeit Gottes« ebend. Bd. III, S. 1—3.

Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott. Bd. II, Leipzig 1873 S. 237—242.

Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd. II, Bonn 1874 S. 90—96. Vgl. Ders., *De ira Dei.* Bonn 1859 S. 11.

Duhm, Die Theologie der Propheten. Bonn 1875 S. 168—172.

*Alfr. Boegner, *La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament. Thèse présentée à la Faculté de théol. prot. de Montauban etc.* Strassburg 1876.

Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes. Freiburg i. Br. 1877 S. 83—90.

Zu vergleichen:

Nitzsch, System der christlichen Lehre. 1. Aufl. Bonn 1829 § 77.

Stier, Siebzig ausgewählte Psalmen. Bd. I, Halle 1834 S. 236 f.

Fr. Köster, »Bemerkungen zum Alten Testament aus dem Buche Kosri« in: Theol. Studien und Kritiken 1837 Bd. I, S. 159—161.

Thomasius, Christi Person und Werk. Bd. I (1. Aufl. 1853). 2. Aufl. Erlangen 1856 S. 140—142.

Hupfeld (und Riehm), Die Psalmen. Bd. II, 2. Aufl. Gotha 1868: zu Ps. 22, 4 (1. Aufl. 1858).

Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch (1. Aufl. 1866. 68). 2. Aufl. Gotha 1872 S. 39—47.

Immer, Neutestamentliche Theologie. Bern 1878 S. 23 f.

I.

Die verschiedenen Definitionen.

»Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth« — dieser Lobgesang der Seraphim, welcher die ganze Fülle des göttlichen Wesens scheint verkünden zu wollen, hallt in andern Aussagen von der Heiligkeit Gottes in sehr verschiedenen, scheinbar disharmonischen Klängen wider. Zitternd bekennen Israeliten: »Wer kann stehen vor solchem heiligen Gott?« und lobpreisend verkündet der Psalmist: »Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist seinen heiligen Namen; lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes gethan hat.« — »Ihr sollt heilig sein; denn ich bin heilig« — befiehlt das Gesetz, und: »Es ist kein Heiliger wie Jahwe, Keiner ist ausser dir« — betet Samuel's Mutter. — ‚Heilige' heissen mit geringer lautlicher Differenz die im Götzendienst Unzucht Uebenden, und mit der Forderung: »Ihr sollt heilig sein« wird Israel geschlechtliche Unreinheit verboten. — Den Charakter der Heiligkeit legt Jahwe ganz Israel bei, und doch trifft ein Gottesgericht die Korachiten, weil sie diesen Charakter des ganzen Volkes geltend machen gegenüber dem Anspruche der Aaroniden auf persönliche Heiligkeit. — Heiligkeit des Menschen deckt sich mit dem Gehorsam gegen Jahwe, und doch ist ein Thier, ein Haus, ein Berg heilig.

Es ist bei diesem scheinbaren Widerspruche der alttestamentlichen Aussagen über Heiligkeit nicht zu verwundern, dass die für den Begriff aufgestellten Definitionen weit auseinander gehen. Die wichtigeren derselben mögen in ihren Hauptpunkten hier vorausgeschickt werden. Es sei zugleich angegeben, worin diese Be-

stimmungen zu irren scheinen; die Rechtfertigung dieses Widerspruches muss auf die folgende Darstellung der alttestamentlichen Aussagen verschoben werden. Die meisten Definitionen sind schon dadurch irrig oder ungenügend, dass sie sich lediglich beziehen auf die Anwendung des Prädicates ‚heilig' auf Gott, während doch im A. T. die Aussagen von der göttlichen Heiligkeit an Zahl verschwindend sind gegenüber jenen Stellen, wo Menschen oder Sachen Heiligkeit beigelegt wird.

1) Als die, jedesfalls bei den Aelteren, aber auch noch in neueren Commentaren, am meisten verbreitete Definition wird diejenige gelten dürfen, welche die Heiligkeit mit der sittlichen Vollkommenheit zusammenfallen lässt, etwa in der Form, wie Thomasius dieselbe vertritt. Nach ihm ist »קָדוֹשׁ im A. T. »Wesensbezeichnung Gottes[1]. — Die Grundbedeutung der Heilig»keit . . ist . . die ethische Reinheit, die ungetrübte, sittliche »Vollkommenheit. — Das ganze Gesetz ist Offenbarung seiner »[Gottes] Heiligkeit . . ., die ganze Selbstbezeugung Gottes an »Israel und an den Heiden Manifestation derselben«[2]. Hiergegen ist schon vielfach mit Recht eingewendet worden, dass die Bestimmung als »sittliche Vollkommenheit« nur auf wenige alttestamentliche Stellen, auf die meisten gar nicht passe; ebenso ist es unrichtig, dass Jahwe's Heiligkeit in gleicher Weise den Heiden wie Israel gegenüber zur Geltung komme.

2) Dagegen ist von Mehreren in verschiedenen Modificationen als Grundbedeutung der von Jahwe ausgesagten Heiligkeit die des Erhabenseins über die Welt oder allgemeiner des Majestätischen

---

1) A. a. O. S. 140.

2) Ebend. S. 141. — Vgl. auch Caspari a. a. O. S. 113: קָדוֹשׁ von Gott = »der ethisch Lichte«. — Sittliche Vollkommenheit bezeichnet im Wesentlichen auch nach Zschokke's sehr unklarer und als Ganzes kaum zu reproducirender Darstellung die ‚Heiligkeit': »Im negativen Sinne ist Heiligkeit die äusserste »Entfernung von allem Bösen, die gänzliche Abgezogenheit von jeder kreatürlichen »Unreinigkeit und Sündhaftigkeit; im positiven Sinne aber ist sie das absolute »Gute, namentlich in ethischer Beziehung, die Wurzel der sittlichen Weltordnung« (a. a. O. S. 83).

erkannt worden. So erklärt Baumgarten-Crusius: »קָדוֹשׁ »erscheint, auf Gott bezogen, . . . in drei Bedeutungen: abgeson- »dert überhaupt, erhaben in Kraft und Würksamkeit, verehrungs- würdig«[1] — soweit ganz richtig; nur wird dann unrichtig oder doch einseitig die Forderung der Heiligkeit Israel's nach dem Bilde des heiligen Gottes dahin erklärt, als heisse hier Jahwe der Heilige, insofern er nichts gemein habe mit den Gottheiten des Heidenthums, wesshalb auch Israel sich trennen solle von heidnischer Sitte. — Eben diese letzte Erklärung der Heiligkeit Israel's im Verhältniss zu der Jahwe's hatte schon G. Ph. Chr. Kaiser[2] aufgestellt, indem auch er als Grundbedeutung annahm: »majestätisch, anbetungswürdig« u. s. w. — Die beiden Momente: Gegensatz zur Natur und sittliche Vollkommenheit findet in קָדוֹשׁ, und zwar von Anfang an verbunden Vatke, indem er von der Mosaischen Auffassung sagt: »Die göttliche Heiligkeit galt theils »als ausschliessendes Princip nach der Seite des natürlichen Da- »seins und des Naturdienstes, theils als Norm des objectiven recht- »lichen und sittlichen Lebens; sie musste daher, um die Elemente »der sinnlichen und höheren Weltordnung zu scheiden und das »sittliche Gefühl aus dem Traum des Naturlebens zu erwecken, »als Strenge, als ein verzehrendes Feuer und eine ausschliessende »Macht dem Bewusstsein erscheinen . . .«[3] — worin mir nur die Annahme jener beiden Momente als von Anfang an neben einander bestehender nicht richtig zu sein scheint. — Verwandt ist die Definition v. Cölln's: »Das Wort קָדוֹשׁ . . ., welches man durch »,heilig' übersetzt, wird richtiger durch ,hehr' gegeben; es be- »deutet das von dem Gemeinen Gesonderte, das Reine, Ver- »ehrungswürdige, und dies wird dann übergetragen auf das sittlich

1) A. a. O. S. 209.

2) A. a. O. Unverständlich bleibt in Verbindung mit den übrigen Angaben: »Heilig dachte man sich Gott ursprünglich nach menschlicher Heiligkeit« — namentlich da unmittelbar darauf folgt: »und קדוש war Lev. 19, 2 nicht für mo- »ralisch, sondern für majestätisch . . . und ausgezeichnet vor allen Göttern genom- »men. Eben so ausgezeichnet sollten die Juden vor allen Völkern seyn . . .«

3) A. a. O. S. 237.

»Ehrwürdige, weil die Begriffe der Aussonderung, Reinheit, Ehr- »würdigkeit und sittlicher Vollkommenheit bei dem Hebräer im »nächsten Zusammenhang stehen«[1]. — Aehnlich Steudel: »Liegt »nun auch in dem קָדוֹשׁ das Herausgehobenseyn aus dem Gemei- »nen und Gewöhnlichen, und bezeichnet es desswegen auch Gott »als den mit nichts Andrem Vergleichbaren, allein Anbetungs- »würdigen . . .; so ist doch überall die Idee sittlicher unantast- »barer Reinheit in dem Worte mitgesetzt«[2] — worin bloss der Nachsatz, weil nur für einzelne Fälle Richtiges verallgemeinernd, ungenau ist. — Dagegen das Verhältniss der Grundbedeutung des Begriffes zu einer secundären ethischen Färbung desselben richtig bestimmend, erklärt Lutz: קֹדֶשׁ bezeichnet »die Eigenschaft, ein »ganz einziges Wesen zu sein, dem kein anderes Wesen zu ver- »gleichen ist[3]. — Durch seine Macht und Ueberlegenheit vindicirt »er [Gott] sein Ansehen, entfernt unrichtige Verdunkelungen und »Herabsetzungen seines Wesens, und straft, wenn sein einziges »Wesen verkannt und verachtet wird. Alles Unreine, was schon »den Menschen als solches erscheint, kann in keiner Gemeinschaft »mit Gott sein, denn Er ist rein[4]. — Die sittliche Idee setzte »sich . . . nur wie Ein Element an, und förderte die Ausbildung »der ganzen Heiligkeitsidee nur im Verhältniss der Läuterung und »Vervollkommnung des sittlichen Gefühls«[5]. — Jene beiden Momente, das der physischen Erhabenheit und das der sittlichen Reinheit sind in קָדוֹשׁ ebenfalls neben einander gedacht, nur in umgekehrter entwickelungsgeschichtlicher Folge, bei Hävernick. Er pflichtet bei der Bestimmung von Nitzsch: ». . . die Grund- »vorstellung von קָדוֹשׁ ist doch ‚rein sein‘, und Gott ist überall

1) A. a. O. S. 148 f. — Ganz gegen den Geist der alttestamentlichen Religion wird S. 148 als grundlegende Definition des Begriffes der Heiligkeit an die Spitze gestellt: »Die Heiligkeit an sich betrachtet ist die Uebereinstimmung des »Willens mit dem Vernunftgesetze . . .«. Ein solches über Gott schwebendes Gesetz als »eigentlich höchste Gottheit« (Duhm a. a. O. S. 169) kennt weder die alttestamentliche noch irgend eine andere Religion.

2) A. a. O. S. 173. 3) A. a. O. S. 60. 4) Ebend. S. 89 f.

5) Ebend. S. 94.

»der Heilige in Bezug auf mögliche oder wirkliche Unreinheit der »persönlichen Geschöpfe . . . Der Begriff der Heiligkeit beruhet »aber nicht bloss auf diesen W o r t e n, sondern zugleich auf den »Behauptungen, dass Gott kein Schutzherr des Bösen sei«. Hävernick selbst fügt hinzu: »Der Begriff der Heiligkeit ist ganz »der Erhabenheit der Gottesidee angemessen; er wird oft ge»braucht, wo wir die Seite der Majestät und Herrlichkeit mehr »hervorheben würden . . . In קָדוֹשׁ sind die Begriffe *sanctus* und »*sacer* nicht gesondert«[1]. Die hier vorgetragene Grundbedeutung ‚rein sein' lässt sich schwerlich aufrecht erhalten, und was Hävernick wie einen Anhang behandelt, die Vorstellung der Erhabenheit, wird vielmehr an die Spitze zu stellen sein, oder, um uns seinem Ausdruck anzuschliessen, *sacer* ist das Primäre und *sanctus* das Secundäre in קָדוֹשׁ. — Mit diesen Darstellungen, am nächsten mit der von Baumgarten-Crusius, berührt sich die v. H o f m a n n's. Nach ihm bezeichnet קָדוֹשׁ als Gottesname »den »schlechthin Besonderen, in sich Geschlossenen, welcher im Ge»gensatze zur Welt, der er nicht angehört, also in seiner Ueber»weltlichkeit der Eigene, sein Selbst Seiende ist«. Israel heisst ein heiliges Volk, »weil es aus der Welt besondert . . . ist«[2]. — »Eben desshalb wird Gottes Liebe so gepriesen, weil sie Herab»lassung, Selbstverläugnung, weil sie Liebe des Heiligen ist«[3]. Der Gegensatz gegen das Irdische überhaupt ist hier jedoch in der Heiligkeit Gottes zu einseitig betont und für die Heiligkeit Israel's in unrichtiger Ausschliesslichkeit die negative Seite. — Der Reihe der soeben aufgeführten Erklärungen schliesst sich unter den neueren an die K u e n e n's, welche uns den Kern des weitschichtigen Begriffes in seiner Anwendung auf Gott in glücklich gewählten Ausdrücken zu bezeichnen scheint: »Jahwe heisst der Heilige, »insofern er unterschieden wird von allem Geschaffenen und das»selbe weit überragt; es ist ebensowohl die fleckenlose Reinheit »seines Wesens als seine erhabene Majestät, welche in diesem »Namen zum Ausdruck kommt«[4].

1) A. a. O. S. 63. 2) A. a. O. S. 83. 3) Ebend. S. 84.

4) A. a. O. S. 47 f. — Zu den soeben besprochenen Darstellungen darf etwa

3) In directem Gegensatze zu diesen Erklärungen, welche alle in verschiedener Weise in dem auf Gott angewandten קָדוֹשׁ seine Trennung von der Welt erkennen, hatte Menken die Heiligkeit Gottes vielmehr bestimmt als die Selbstmittheilung Gottes, welche auf alttestamentlichem Gebiete nur Israel gegenüber zur Geltung komme: »Alle Völker des Erdbodens . . . konnten ‚die ewige »Kraft und Gottheit‘ wahrnehmen an den Werken der Schöpfung, »aber von Gottes Heiligkeit wussten sie nichts; diese, d. h. seine »sich selbst erniedrigende Liebe, hatte Gott nur in Israel offen»bart[1]. — Die Heiligkeit Gottes heisst nicht nur und nicht so sehr »die ganze unvergleichbare Vortrefflichkeit und Herrlichkeit Got»tes, worin er über alle Vortrefflichkeit aller Geschöpfe unendlich »erhaben ist, sondern vielmehr wird dadurch Gottes sich herab»lassende Gnade, Gottes sich selbst erniedrigende Liebe »ausgedrückt«[2]. Hiermit hat Menken zum ersten Male die richtige Beobachtung der speciellen Beziehung der göttlichen Heiligkeit auf Israel zur Geltung gebracht; aber es beruhte auf der einseitigen und darum beirrenden Erwägung weniger alttestamentlicher Aussagen, wenn er die Heiligkeit als Liebe definiren konnte. Für ganz vereinzelte Stellen scheint dies zu passen; für die bei weitem überwiegende Zahl passt es entschieden nicht. — Menken's Gedanken ist beigestimmt worden von Stier[3] und, ebenfalls mit ausdrücklicher Anlehnung an ihn[4], ist derselbe, mit

---

die von Duhm gestellt werden, wenn wir bei ihm folgenden Satz in den Mittelpunkt setzen: es will »der Gedanke der Heiligkeit nur der Vorstellung das Bild, der »Stimmung die Farbe und dem Verkehr die Form geben, die dem Verhältnis zwi»schen dem majestätischen Herrscher und seinem ihn erhebenden und durch ihn »erhobenen Volk entspricht« (a. a. O. S. 171). — Vgl. auch noch: Immer a. a. O.; er versteht zunächst unter ‚Heiligkeit‘: »die Abgetrenntheit von allem Kreatür»lichen und Gemeinen, die Erhabenheit über alles Sichtbare und Irdische« (S. 23). Können wir dem beistimmen, so dagegen nicht der Deutung des Ausdrucks »Heiliger Israel's«, worunter, wenn wir recht verstanden haben, Immer Denjenigen denkt, welcher sich das Volk Israel zum Eigenthum ausgesondert hat.

1) A. a. O. Bd. III, S. 306. 2) Bd. VI, S. 46.

3) A. a. O. S. 237: ». . . [wir müssen] Menkens Meinung im Ganzen aus »rein exegetischen Gründen beipflichten . . ., obwohl wir nicht grade seine Aus»drücke und Folgerungen annehmen«. 4) S. Achelis a. a. O. S. 191.

einer durch die weitere Ausdehnung des in Betracht gezogenen alttestamentlichen Materials nur stärker hervortretenden Einseitigkeit, aufgenommen worden von Achelis: »Gott ist der Heilige, »sofern er sich Israel nähert, sofern er sich in der Hütte des Stif- »tes offenbart[1]. — Gott ist der Heilige, wie er sich in Israel »offenbart. Es lässt sich aber diese grosse Offenbarung schwer- »lich in Ein Wort, in Einen Satz fassen, es lässt sich also auch »der Begriff schwerlich definiren; seine Grenzen sind das ganze »Werk Gottes unter Israel«[2]. Unrichtig wird diese Beziehung der Heiligkeit Gottes auf Israel nur durch jene Limitation: »sofern er sich Israel nähert« oder wie es an einer andern Stelle lautet: Jehova ist »der Heilige unter Israel« als »der Lebendige, der Nahe, der sich Mittheilende«[3].

4) Jener von Menken gegebene Wink für die Beziehung der Heiligkeit Gottes auf Israel ist ohne Zweifel Veranlassung gewesen für den Grundgedanken der ausführlichsten Darstellung, welche die Idee der Heiligkeit Gottes bisher gefunden hat, bei Diestel. Heilig werden nach ihm Sachen und Personen genannt, sofern sie zu der Gottheit in ein Verhältniss gesetzt, ihr zugeeignet werden — was unbezweifelbar ist. Ebenso soll auch, auf Gott angewandt, Heiligkeit zunächst ein Verhältnissbegriff sein, ihn bezeichnend als Den, der sich Israel zu eigen gegeben hat, der Israel's Bundesgott ist. Da jedoch mit diesem Verhältnissbegriff nicht für alle alttestamentlichen Aussagen von der Heiligkeit auszukommen war, so wurde weiter als Inhalt jener formalen Bestimmung aufgestellt die Idee des absoluten Lebens. — Damit ist dann aber jene auf den ersten Blick bestechende Conformität des Begriffes der Heiligkeit nach seiner formalen Seite in der Anwendung auf Menschen und Sachen einerseits und auf Gott andererseits vollkommen, wie uns scheint, durchbrochen. Gott könnte etwa mit ‚heilig‘ bezeichnet sein als der Lebendige und dem entsprechend auch das ihm Zugeeignete als Lebendiges, weil der

---

1) Ebend. S. 195. 2) Ebend. S. 197. 3) Ebend. S. 198.

Gottheit nur geweiht werden kann was ihrem Wesen verwandt ist. In diesem Sinne scheint das griechische ἱερός das der Gottheit Geweihte als ‚lebenskräftig' zu bezeichnen. Aber dasselbe Adjectivum, welches den Besitz der Lebensfülle ausdrückt, kann unmöglich zugleich die Mittheilung des Lebens bezeichnen, wie die Deutung der Heiligkeit Gottes als seiner Selbstmittheilung an Israel bei Diestel voraussetzt. — Die hier folgende Abhandlung hat ihr Absehen vornehmlich darauf gerichtet, nachzuweisen, dass, abgesehen von dieser Incongruenz der formalen und materialen Deutung bei Diestel, קָדוֹשׁ, von Gott gebraucht, weder den Israel sich zu eigen gebenden noch den das absolute Leben besitzenden bezeichne[1].

Wenn Diestel's Abhandlung das Verdienst hat des erstmaligen Versuches, eine aus den verschiedenen alttestamentlichen Aussage-Reihen sich ergebende einheitliche Grundvorstellung zu gewinnen, so sind doch die einzelnen hier combinirten Momente nicht neu. Nicht nur hat Menken für die Erklärung als Verhältnissbegriff Bahn gebrochen, sondern diese liegt ganz deutlich ausgesprochen schon mit der doppelten Anwendung auf das heilige Volk Israel und auf Jahwe, den heiligen Gott, vor bei Köster: im A. T. »heissen »ganz allgemein . . . die Israeliten קְדוֹשִׁים . . ., d. h. die sich Gott »geweiht haben, mit ihm im Bundesverhältnisse stehen. Und nach »derselben Analogie wird Jehova . . . קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל genannt, d. h. »der sich mit Israel feierlich verbunden hat . . .«[2]. Die Analogie ist aber nur scheinbar; denn קָדוֹשׁ bedeutet nicht ‚zugeeignet' überhaupt, sondern bezeichnet nur das Gott Zugeeignete, würde also, in diesem Sinne auf Gott angewendet, durchaus nicht den

1) Vgl. jedoch Diestel in Jahrbb. für deutsche Theol. 1877 S. 132 in einer Notiz über Bögner's These: »So wenig Ref. auf seinen eigenen früheren Ansichten »beharren will, vielmehr dieselben längst wesentlich geändert hat ...« —. Zu beachten ist schon die Modification der früheren Aufstellungen Diestel's in seiner Ausgabe von Knobel's Jesaja (4. Aufl. 1872) zu c. 3, 8: Die göttliche כָּבוֹד ist »die »der göttlichen Majestät, als Machtfülle wie als Heiligkeit, angemessene »Erscheinungsweise Jahve's . . . Die enge Verbindung von Macht und Heiligkeit »ist der Vorstellung wesentlich . . .« 2) A. a. O. S. 160.

von Köster und Diestel darin erkannten Gedanken ausdrücken, vielmehr, um mit v. Hofmann zu reden, Gott als den »sein Selbst seienden« bezeichnen.

Die Erklärung der Heiligkeit als Lebensfülle liegt ferner schon den wenig consequenten und deutlichen Aufstellungen Bähr's zu Grunde: »Indem dieser Gott [Jahwe] der allein und wahr-»haft Seiende, ein persönlicher d. i. selbstbewusster ist, ist er »damit zugleich nothwendig auch der allein wahrhaft und voll-»kommen Wollende . . .; sein Wesen ist daher Heiligkeit, er ist »der absolut Heilige[1]. — Die rechte, wahre Lebensfülle, die »höchste Stufe des Glückes besteht ihm [dem Mosaismus] in der »Uebereinstimmung mit dem Willen des heiligen Gottes . . . in »der Gerechtigkeit und Heiligkeit; diese ist die eigentliche Blüthe »des menschlichen Lebens und Wesens . . .[2] — Licht und Leben, »ethisch aufgefasst, kommen . . . in einem Dritten zusammen, in »dem Begriff der Heiligkeit, dessen Correlata sie sind, und der »רוּחַ [Lebensgeist] Jehova's ist darum zugleich das Princip der »göttlichen Heiligkeit, insofern sie sich äussert und mittheilt, wes-»halb er denn geradezu רוּחַ קֹדֶשׁ d. i. Geist der Heiligkeit heisst«[3]. Die Begriffe חַיִּים »Leben« und »geheiligtes Leben« = [?] »Gerechtigkeit«[4] sind hier ungehörig untereinander gemengt: חַיִּים ist Voraussetzung oder auch Folge des קֹדֶשׁ, aber nicht mit diesem zusammenfallend, Gerechtigkeit eine Aeusserung der Heiligkeit, aber nicht diese selbst.

Der Gedanke des vollkommenen Lebens als Erklärung der Heiligkeit liegt, vermischt mit vielem Andern, auch vor in der sehr flüchtigen und mangelhaften kleinen Abhandlung von Rupprecht: Heiligkeit Gottes bezeichnet »die ganze göttliche Vollkom-»menheit, Herrlichkeit und Seligkeit, also den ganzen Complex »dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit

---

1) A. a. O. Bd. I, 2. Aufl. S. 49. 2) Ebend. S. 430.
3) Bd. II S. 174. 4) Ebend. S. 148.

»und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes ver-»einzelt zu betrachten und darzustellen pflegen«[1].

5) Die späteren Bestimmungen des Begriffes der Heiligkeit sind vielfach durch Diestel beeinflusst oder doch im Gegensatze zu seinen Aufstellungen entstanden[2]. — Nachdem früher Ritschl, insoweit Diestel beistimmend, in der Heiligkeit Gottes einen Ausdruck seines Gemeinschaftsverhältnisses zu Israel erkannt hatte[3], erklärt er neuerdings, am meisten etwa übereinstimmend mit der von Lutz vorgetragenen Auffassung, aber mit Diestel die Idee des Lebens als Inhalt der Heiligkeit festhaltend: ». . . indem in den »verschiedenen Religionen die Gesichtspunkte verschieden sind, »nach denen man die Erhabenheit des Göttlichen über das Ge-»wöhnliche beurtheilt, so ist dem Hebräer sein Gott deshalb heilig »oder der Heilige, weil er der Einzige ist, weil der Gedanke des »Gottes, der Himmel und Erde gemacht hat, streng genommen »es verbietet, Götter zu denken . . . Indem die Israeliten ihren »Bundesgott als den wirklichen, lebenden Schöpfer und Herrn aller »Dinge kennen, so beziehen sie das Prädicat der Heiligkeit eben »auf diese Grundmerkmale des göttlichen Wesens«[4]. Es wird dem vollkommen beizustimmen sein, dass Jahwe der Heilige heisse, insofern er einzigartig ist, und der somit gewonnene Gegensatz gegen die »andern Götter« ist für die Erklärung des Gottesnamens »Heiliger Israel's« wichtig. Nur schliesst diese Bezeich-

---

1) A. a. O. S. 691.

2) Unter diesem Gesichtspunkt seien sie hier (vgl. jedoch oben S. 9 f. über Kuenen, Duhm, Immer) nach der Zeitfolge angereiht, da es mir nicht gelingen wollte, sie zum Zweck der Uebersichtlichkeit wie die früheren Darstellungen in Gruppen unterzubringen, ohne durch Hervorhebung eines einzelnen Momentes der Gesammtdarstellung der Verfasser Unrecht zu thun.

3) *De ira Dei* S. 11: »*Sanctum deum esse omnia V. Ti. documenta principalia proclamant . . . . sola ratione eius rei habita, quod verus et unicus deus gentem Hebraeorum tanquam propriam sibi acquisitam habeat. Ideo sanctitas . . . significat verum et omnipotentem deum, quatenus societate speciali cum populo a se electo coniunctus est*«. Die von mir hervorgehobenen Worte in dieser Definition machen einen wesentlichen Unterschied aus von Diestel's Aufstellungen und bilden den Anknüpfungspunkt für die neuere Darstellung Ritschl's.

4) Lehre von der Rechtfertigung Bd. II, S. 92.

nung noch nicht geradezu das Dasein anderer Götter neben Jahwe, sondern zunächst nur etwa ihre Gleichartigkeit mit Jahwe aus; und wenn allerdings darin die Anerkennung Jahwe's als des »Herrn« aller Dinge liegt, so lässt sich doch kaum aus einer alttestamentlichen Aussage (auch nicht aus der von Ritschl angeführten: I Sam. 2, 2) die Bezeichnung Jahwe's als des Heiligen im Sinne »des wirklichen, lebenden Schöpfers aller Dinge« direct entnehmen. Dagegen ist wieder sehr richtig hervorgehoben, dass קָדוֹשׁ, von Gott gebraucht, als zunächst negativer Begriff seinen Inhalt zu empfangen habe aus der alttestamentlichen Gottesidee überhaupt; mit dieser Annahme ist der scheinbare Widerspruch, in welchem die einzelnen Aussagen von der göttlichen Heiligkeit zu stehen scheinen, glücklich gelöst.

Manche Berichtigungen der Darstellung Diestel's sind von Oehler gegeben worden: ». . . als der Heilige ist Gott der »schlechthin über die Welt Erhabene[1]. — Der positive Ausdruck »für diese absolute Erhabenheit und Einzigkeit Gottes wäre dieser, »dass Gott in seiner Ueberweltlichkeit und Abgezogenheit von der »Kreatur eben der sein selbst Eigene, sich in seinem von der »Kreatürlichkeit abgezogenen Wesen stets Bewahrende ist«[2]. Oehler hat aber Diestel wohl schon zu viel zugegeben, wenn er bemerkt: »in der göttlichen Heiligkeit [ist] nicht bloss die göttliche »Selbstbewahrung, sondern auch die göttliche Selbsterschlies- »sung enthalten«[3]. — Inhaltlich ist nach Oehler die göttliche Heiligkeit »als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen, aber »so dass diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefasst »werden muss«[4] — was durchaus richtig ist, insofern Oehler als Gegensatz nicht nur die »kreatürliche Sündhaftigkeit«, sondern auch die »Unreinheit« versteht[5], welche beide im alttestamentlichen Gesetze nicht geschieden werden. — Mit Oehler stimmt meist überein Cremer, in der Hauptsache auch, doch von Diestel die Idee des

---

1) Theologie des A. T. Bd. I, S. 161. 2) Ebend. S. 162.
3) Ebend. S. 163. 4) Ebend. S. 166. 5) Ebend. S. 167.

absoluten Lebens herübernehmend, die nur zu einigen Punkten gute selbständige Bemerkungen enthaltende Abhandlung Bögner's[1].

Vermittelnd zwischen Diestel und Oehler ist die Darstellung bei Herm. Schultz: »Gott ist im schlechthinnigen Sinne heilig, »als der dessen Leben und Sein jeder Verunehrung entzogen in »ihm selbst ruht; — er ist für Israel heilig, als der Bundesgott, »der mit diesem Volke in Verbindung trat«[2]. Es wird dem beizustimmen sein bis auf das »als der Bundesgott«; nicht als Bundesgott ist Jahwe Israel's Heiliger, sondern der Bundesgott Israel's ist, abgesehen von diesem Bundesverhältnisse, der heilige Gott. Zuzustimmen ist dagegen der andern von Schultz gegebenen Formulirung: es »entfaltet sich in der göttlichen Heiligkeit der Begriff »des Israel zugewendeten, in ihm sich offenbarenden schlechthin »vollkommenen und unvergleichlichen Gottes«[3].

Sehr weit und ziemlich unbestimmt ist die Erklärung Ewald's. Die Heiligkeit gilt ihm als Vollendung des sittlich Guten[4], auch der Liebe[5]; sie ist nicht denkbar ohne die Allmacht, aber nicht mit dieser zu identificiren[6].

Wenn nach so vielen Darstellungen noch einmal ein neuer Versuch auf den folgenden Blättern gemacht werden soll, so kann dabei die Absicht nicht sein, wesentlich neue Gesichtspunkte aufzustellen; denn es sind ungefähr schon alle möglichen und auch manche unmöglichen Anschauungen über den Begriff der Heiligkeit zu Tage gefördert worden. Sie leiden aber alle mehr oder weniger daran, dass sie den gesammten alttestamentlichen Stoff nicht beherrschen, sondern Einzelheiten herausgreifend diese einseitig geltend machen. Dagegen wird die folgende Abhandlung, keine Stelle — wie ich hoffe — unerwähnt und unerwogen lassend, wenigstens Jedem die Bildung eines Urtheils ermöglichen.

---

1) Vgl. meine Anzeige dieser Dissertation in Schürer's Theolog. Literaturzeitung 1877 n. 15.

2) A. a. O. Bd. I, S. 303. 3) Ebend. S. 304. 4) A. a. Orte S. 239.

5) Ebend. S. 240 f. 6) Ebend. S. 241.

Da im Vorstehenden das Referat über die verschiedenen Definitionen des Begriffes der Heiligkeit nur gegeben werden konnte auf Grund der durch die folgende Untersuchung gewonnenen eigenen Anschauung, so glaube ich zum Zweck der Verständlichkeit das Resultat dieser Untersuchung in Kürze vorweg andeuten zu sollen.

Jedesfalls bezeichnet קָדֹשׁ, welches auch seine ursprüngliche Bedeutung sein mag, im alttestamentlichen Sprachgebrauche Sachen und Menschen, welche der Menge des für Alle Zugänglichen enthoben, weil der Gottheit zugeeignet sind. Daher liegt in קֹדֶשׁ die Vorstellung des Unantastbaren und weiter auch des Ausserordentlichen. Da Jahwe nur Reines geweiht werden darf, so kann קָדוֹשׁ ‚gottgeweiht‘ die Bedeutung ‚rein‘ einschliessen; zunächst aber scheint damit allgemein das Erhabensein des Geweihten über das Nichtgeweihte ausgedrückt zu sein. Auch da, wo von Israel Heiligkeit gefordert oder wo Israel als heiliges Volk bezeichnet wird, ist damit zunächst nicht irgendwelche Beschaffenheit des Volkes angegeben, sondern lediglich sein Eigenthumsverhältniss zu Jahwe, aus welchem sich dann freilich der Gehorsam gegen den Willen Jahwe's als Voraussetzung wie als Folgerung ergibt. Hier überall ist קָדוֹשׁ mit Recht als »Verhältnissbegriff« erklärt worden. — Auf Gott übertragen bezeichnet ‚heilig‘ ihn, sofern er sich unterscheidet von allem Irdischen, drückt nicht eine besondere göttliche Eigenschaft, sondern allgemein das Gottsein aus — ebenso wie Sachen und Menschen als קֹדֶשׁ bezeichnet werden, um sie für göttlich, d. h. gotteignend, zu erklären im Gegensatz zu dem Nichtgöttlichen. Gott scheint der ‚Heilige‘ zu heissen, zunächst als der getrennt vom Irdischen über demselben in der Höhe Wohnende; er heisst dann weiter so als verschieden von Allem, was etwa den Anspruch erheben könnte, ihm gleich zu sein, also als der Einzigartige. Indem er der Heilige ist als der über die Erde und alles ausser ihm Seiende Erhabene, verbindet sich mit der Idee der Heiligkeit nothwendig die der Macht- und Herrscherstellung. Weil aber ‚heilig‘ Gott heisst, sofern er von der Erdwelt

verschieden, wird die in dieser sich offenbarende Aeusserung seiner Herrschaft nicht als Heiligkeit bezeichnet. Er heisst nicht der Heilige mit Bezug auf sein Herrschen über die Natur, oder über die Menschen überhaupt, sondern nur im Verhältniss zu Menschen, insofern sie nicht bloss allgemein wahrnehmbare Aeusserungen seiner Herrlichkeit, sondern diese selbst, sein von allem Irdischen verschiedenes Wesen erkennen, also nur mit Bezug auf seine Verehrer, zunächst auf Israel. Israel's Gott heisst »der Heilige Israel's«, weil allein diesem Gott im Unterschiede von allen »andern Göttern« das Prädicat des absoluten Erhabenseins zukommt. — So ist also, auf Gott angewandt, der Begriff der Heiligkeit ein durchaus negativer. Nur an wenigen Stellen, so in den Heiligkeitsgeboten des Leviticus, beginnt er sich mit positivem Inhalte zu füllen: wenn hier an Israel die Forderung gestellt wird, heilig zu sein, weil Jahwe heilig ist, so genügt hier nicht die Erklärung, Israel solle sich abgesondert halten von Allem, was ihm als einem gotteignenden Volke nicht ziemt, weil auch sein Gott abgesondert sei von allem Irdischen, sondern die Parallele lässt sich nur so denken, dass Jahwe's vollkommene Makellosigkeit hier aufgestellt werde als Vorbild des Verhaltens Israel's. Hier ist ein Anfang gemacht, den negativen Begriff des Gesondertseins vom Irdischen umzusetzen in den positiven der vollkommenen physischen wie sittlichen Reinheit[1].

Die Entwickelung des Begriffes der Heiligkeit in der Weise »historisch« geben zu wollen, dass die Aussagen des Gesetzes als Ausdruck der »Mosaischen« Anschauung vorausgeschickt, die prophetischen Aussagen nachgestellt werden, wie Diestel, Oehler und Bögner es gethan haben, ist bei dem heutigen Stande der Pentateuchkritik unthunlich. In der folgenden Anordnung sind lediglich sachliche Gesichtspunkte beobachtet worden. Da der Wechsel der Anschauungen von der Heiligkeit bei den verschie-

1. Ich stimme durchaus überein mit den kurzen, aber sehr guten Bemerkungen von Hupfeld und Riehm zu Ps. 22, 4.

denen alttestamentlichen Schriftstellern kein sehr bedeutender ist (wenigstens, soweit wir bei diesem Begriffe an und für sich bleiben — wie das unsere Absicht ist —, ohne auf die daraus gezogenen Folgerungen abzuschweifen), kann am Schlusse der Versuch eines historischen Entwurfes gemacht werden, ohne dass für die allerdings dadurch herbeigeführte Wiederholung zu viel Raum beansprucht würde; sie wird geringer sein, als wenn für bestimmte Gruppen von Schriften (was sonst allein möglich wäre) der modificirte Begriff jeweils von neuem bestimmt würde.

Die Apokryphen und das Neue Testament glaubte ich unberücksichtigt lassen zu sollen, da die im A. T. bereits vorliegenden Wendungen des Begriffes hier nicht wesentlich umgestaltet sind und das Material in zur Orientirung genügender Weise von Diestel zusammengestellt worden ist[1].

II.

Etymologie.

1) Die Bestimmung der Grundbedeutung von קֹדֶשׁ ist dadurch erschwert, dass dieses Wort mit seiner ganzen Verwandtschaft lediglich auf religiösem Gebiete gebraucht wird, so dass eine ursprüngliche sinnliche Bedeutung sich nicht nachweisen, sondern nur vermuthen lässt. — Was aber jenen religiösen Sprachgebrauch betrifft, so dürfen diese der Untersuchung über den alttestamentlichen Begriff des קֹדֶשׁ vorausgeschickten sprachlichen Bemerkungen als allgemein anerkannt voraussetzen, dass dies Nomen und das entsprechende Adjectivum, wo damit nicht Gott selbst bezeichnet wird, zunächst ein Göttliches, d. h. ein Gotteignendes, benennen, welcher Art denn auch die Vorstellungen sein mö-

---

1) Für die Apokryphen a. a. O. S. 41—43; für das N. T. ebend. S. 43—52. Vgl. für das N. T. namentlich auch Bernh. Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des N. T. 2. Aufl. 1873 *passim*.

gen, welche diese Bezeichnung veranlassten oder damit sich verbanden.

Man ist darüber verschiedener Meinung gewesen, ob קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ die Bedeutung des Reinen oder die des Abgesonderten haben. Zunächst hat wohl jedesfalls der Stamm קדשׁ, dessen gebräuchliche Verbalformen übrigens allesammt als Derivata von dem Nomen קֹדֶשׁ oder dem Adjectivum קָדוֹשׁ anzusehen sind, die Bedeutung: ‚getrennt, abgesondert sein‘, woraus sich aber unmittelbar die andere: ‚rein sein‘ ergeben könnte. — Für die Bedeutung ‚rein, hell sein‘ werden sich nur noch Wenige nach den Principien der etymologischen Methode Fürst's berufen auf sanskrit. *dhûsch* ‚glänzend, schön sein‘ also *rad.* דשׁ mit ק als Präfix', wofür man verglichen hat דֶּשֶׁא ‚helles, lichtes Grün‘ [1]. Diese Etymologie ist hinfällig mit der ganzen Präfix-Präpositional-Theorie und ist nur desshalb erwähnenswerth, weil sie noch immer verwirrend wieder auftaucht. Auf jeden Fall ist קדשׁ mit Fleischer [2] und jetzt auch Delitzsch [3] abzuleiten von einer Wurzel *ḳad*. Es wird zusammenzustellen sein mit קדד, wovon קָדְקֹד ‚Scheitel‘ = ‚Schneidung‘ [4]; ferner dürfen wohl verglichen werden חדשׁ ‚neu s.‘ und חדד, חדק ‚scharf s.‘, eigentlich ‚schneidig s.‘; גדד

---

1 Franz Delitzsch, *Jesurun* 1838 S. 155. Psalmen 1. Aufl. Bd. I, 1859 S. 589. Von einer Wurzel *dasch* ‚licht s.‘ leiten קדשׁ auch ab: Fürst, Handwörterbuch *s. v.* קָדַשׁ; Oehler, Artik. »Heiligk.« S. 618, Theol. Bd. I, S. 160; sogar noch Bögner S. 87 f.; vgl. ferner Keil zu Ex. 19, 6 (2. Aufl. 1866).

2) In Delitzsch's Psalmen 1. Aufl. Bd. I S. 588. — Die Grundbedeutung des ‚Ausgeschiedenseins‘ setzte für קדשׁ schon voraus Hupfeld zu Ps. 22, 4 (1858) ohne etymologische Begründung; vgl. Ders. zu Ps. 89, 6 (1860). Dass Ernst Meier dieselbe Grundbedeutung annahm, mag lediglich erwähnt sein.

3) Genesis 4. Aufl. 1872 S. 109. Psalmen 3. Aufl. Bd. I, 1873 S. 219; schwankend noch: Jesaja 2. Aufl. 1869 S. 36.

4) Ueber קדם ‚vorn s.‘ s. Gesenius, *Thesaurus s. v.*; vielleicht = ‚an der Spitze s.‘ von einer Grundbedeutung ‚scharf s., schneiden‘, vgl. קַרְדֹּם = קַדֹּים ‚Axt‘; s. auch Delitzsch, Psalmen 3. Aufl. Bd. I, S. 173. — Aus dem Arabischen sind ausser قدّ ‚schneiden‘ von der Wurzel *ḳad* noch zu vergleichen: قَدَرَ, dessen verschiedene Bedeutungen auf die des Schneidens, Scheidens, Entscheidens zurückzuführen sind; قَدَعَ ‚zurückhalten von Etwas‘ = ‚abschneiden von Etwas‘.

,einschneiden' und גדע ,umhauen'; mit Wandelung des zweiten Radicals קטט (قطّ), ,abschneiden', קטל (?), wie קצב ,abschneiden' (vgl. חצב) und קצף ,brechen' (vgl. aram. חצף), קצר und קצץ ,abschneiden'; חצה ,theilen' und חצץ ,schneiden'; גזה und גזז ,schneiden' (vgl. גזל, גזם [כסם], גזע, גזר); כסח ,abschneiden'. Für die Wurzel *ḳad* (vgl. *ḳaṭ; gad, chad; ḳaṣ, chaṣ; gaz; kas*) lässt sich darnach mit grösserer Sicherheit als sonst in den meisten Fällen eine bestimmte Bedeutung nachweisen, wobei wir lediglich auf die mit קד, قد beginnenden Stämme Gewicht gelegt haben wollen, die scheinbar verwandten lediglich als vielleicht zu vergleichende herbeiziehend[1]. Der Bedeutung ,schneiden, trennen', entspricht jedoch das dem Stamme קדשׁ scheinbar sehr nahe stehende חדשׁ[2] ,neu s.' nicht unmittelbar. Dass die Bedeutung des Neuseins ausgehe *ab acuto, polito, splendido*[3], ist wenig wahrscheinlich, eher wohl wäre der Bedeutungsübergang von ,schneiden, trennen' zu ,neu s.' so zu erklären, dass das Neue als rein, mit Anderm noch nicht in Berührung gekommen, als intact, abgesondert bezeichnet würde[4]. — Auf jeden Fall aber, auch wenn die Wurzelbedeutung aller dieser Stämme die des Trennens, Absonderns ist, legt die Vergleichung mit חדשׁ die Vermuthung nahe,

---

1) Vgl. über קד und die verwandten Wurzeln: Philippi, »Der Grundstamm des starken Verbums im Semitischen« in: Morgenländische Forschungen . . . von Derenbourg u. s. w. 1875 S. 101.

2) Wechsel von ק und ח scheint allerdings stattzufinden wie unter den oben angegebenen Stämmen doch wohl חצץ neben קצץ zeigt (weitere Beispiele s. bei Caspari a. a. O. S. 111 Anmerk. 21); allein קדשׁ darf nicht einfach mit Diestel a. a. O. S. 5 für denselben Stamm wie חדשׁ, nur mit Verhärtung des *ḥ* zu *ḳ* angesehen werden, weil jenem im Arabischen قدس, diesem حدث entspricht mit verschiedenem drittem Radical, worauf mich Professor Nöldeke aufmerksam macht, dem übrigens auch der Wechsel von ח und ק bedenklich scheint.

3) Gesenius, *Thesaurus s. v.* חָדַשׁ; vgl. Caspari S. 111 f. Anmerk. 23.

4) Vgl. v. Hofmann a. a. O. S. 83: חדשׁ bezeichnet »ein Anderssein . . . »im Gegensatze zu dem, was bis dahin gewesen«. — Für קדר (قَدِرَ, قَذِرَ), ,schwarz s., trauern', welches Diestel S. 4 einwendet, weiss ich freilich keine Erklärung aus der Wurzelbedeutung ,schneiden'; den andern deutlichen Beispielen gegenüber aber ist diesem einen kein Gewicht beizulegen.

dass der Stamm קדשׁ von vornherein bedeute ‚abgesondert s.‘ = ‚rein s.‘, dass also קָדוֹשׁ von Anfang an synonym sei mit טָהוֹר; vgl. בַּר ‚rein‘ von ברר ‚schneiden, ausscheiden‘[1]. Auf Grund der Vorstellung des Reinen als eines Abgesonderten erklären die Araber طَهُرَ *ṭahura* ‚rein s.‘ (טהר) von طَهَرَ *ṭahara* in der Bedeutung أَبْعَدَ *ab'ada* ‚entfernen‘[2].

Die Bildung קָדוֹשׁ hat, wie alle ursprünglichen Adjectivbildungen intransitive Bedeutung, ebenso wie טָהוֹר, גָּדוֹל u. s. w.[3] und ebenso die Nominalform קֹדֶשׁ wie טֹהַר, גֹּדֶל u. s. w.[4], ebenso auch das ursprünglich wohl nur dialektisch verschiedene, im A. T. mit Absicht für das heidnische Gebiet reservirte[5] קָדֵשׁ wie צָמֵא, רָעֵב u. s. w.[6]. Es ist nicht unwichtig, diese zuständliche Bedeutung in Erinnerung gebracht zu haben, da es darnach unmöglich ist, קָדוֹשׁ stellenweise so zu erklären, als bedeute es: ‚die Eigenschaft des Heiligseins mittheilend‘ (wie z. B. von Oehler geschehen).

Wenn die Wurzelbedeutung unentschieden lässt, ob קָדוֹשׁ zu verstehen sei in dem allgemeinern Sinne ‚abgesondert‘ oder in dem specielleren aus jenem sich unmittelbar ergebenden ‚rein‘, so kann nur der Sprachgebrauch hinsichtlich des Gegensatzes von קָדוֹשׁ sowie hinsichtlich synonymer Ausdrücke für das eine oder andere geltend zu machen sein.

2) Schon in den ältesten uns vorliegenden hebräischen Schriften verbindet sich allerdings mit den Derivaten des Stammes קדשׁ

---

1) Einfach bei der Vergleichung von קדשׁ mit חדשׁ ‚neu (rein) s.‘ bleiben stehen Diestel S. 4 f. und Ewald a. a. O. S. 238; vgl. auch Caspari S. 111. — Ueber √ בר, פר s. Philippi a. a. O.

2) S. Fleischer a. a. O. — Eine Vermuthung über die wirkliche Grundbedeutung von טהר (√ טר) s. in Gesenius' Handwörterbuch. 8. Aufl. von Mühlau und Volck *s. v.* טָרַד.

3) S. Ewald, Ausführl. Lehrbuch § 149ᵇ.

4) Ebend. § 146ᵇ.

5) Der Ortsname *Kadesch* (*Barne'a*) ist gewiss vorisraelitisch, und der legalen Religion Israel's wenigstens galt dieser Ort nicht als gottgeweihte Stätte.

6) Ewald § 149ᶜ. Vgl. Caspari S. 109 f.

die Vorstellung des Reinseins, aber überall nur mit Bezug auf eine für religiöse Zwecke erforderliche Reinheit, so dass diese Bedeutung erst ein Secundäres sein kann, welches sich an eine andere Grundvorstellung anlehnte. Dass in der That nicht die Bedeutung ‚rein s.‘, sondern die allgemeinere ‚getrennt, abgesondert s.‘, ohne jene specielle Färbung, für קדשׁ anzunehmen sei, lässt sich aus dem Sprachgebrauch vermuthen, insofern zwischen קָדוֹשׁ und טָהוֹר unterschieden und als Gegensatz von jenem: (genauer: von קֹדֶשׁ, also von der Sache, welche קָדוֹשׁ ist) חֹל *profanum*, von diesem טָמֵא verwandt wird; חֹל aber ist was dem allgemeinen Gebrauch offen steht, das Profane, also der stricte Gegensatz zu dem was abgesondert ist. Jener doppelte Gegensatz findet sich Lev. 10, 10: »zu scheiden zwischen dem קֹדֶשׁ und dem חֹל, zwischen dem טָמֵא und dem טָהוֹר«; ebenso Ez. 22, 26; 44, 23. Wenn sich gegen diese bestimmte Unterscheidung zwischen dem קֹדֶשׁ und der Sache, welche טָהוֹר ist, einwenden liesse, dass sie sich nur bei einem exilischen Propheten und in einer vielleicht sehr späten Pentateuchstelle finde, also auf einer späteren Wendung der mit קֹדֶשׁ sich verbindenden Vorstellung beruhen könne, so lässt sich dagegen nachweisen, dass, abgesehen von jenem doppelten Gegensatz, doch seit alter Zeit חֹל als das dem קֹדֶשׁ gegensätzlich Entsprechende gelte. Allein der Gegensatz von קֹדֶשׁ und חֹל kommt vor I Sam. 21, 5 f. Ez. 42, 20. Das Verb. חִלֵּל steht gegenüber קִדֵּשׁ Lev. 21, 15. Es ist die Rede vom Profaniren (חִלֵּל) eines Heiligen (קֹדֶשׁ): Ex. 31, 14. Lev. 19, 8; 22, 9. 15. Num. 18, 32. Zeph. 3, 4. Jes. 43, 28. Mal. 2, 11., oder eines Heiligthums (מִקְדָּשׁ): Lev. 21, 12. 23. Ez. 7, 24; 24, 21; 25, 3; 28, 18; 44, 7. Dan. 11, 31 (vgl. auch Ps. 74, 7), insbesondere vom Profaniren des heiligen Namens Jahwe's (שֵׁם קָדְשִׁי): Lev. 20, 3; 22, 2. 32. Am. 2, 7. Ez. 20, 22. 39; 36, 20—23; 39, 7. Diese Stellen sind allerdings bis auf eine entweder sicher später oder unsicherer Abfassungszeit; aber die eine, Am. 2, 7., zeigt, dass schon zur Zeit der ältesten Propheten חֹל und קֹדֶשׁ Gegensätze waren. Dass dabei חֹל zunächst nicht das Unreine

bezeichnet, sondern das was Jedem zugänglich ist, das Gewöhnliche, also im Gegensatz steht zu dem, was dem Bereiche des Gewöhnlichen nicht angehört, etwas Besonderes, Ausgesondertes ist, zeigt I Sam. 21, 5: לֶחֶם קֹדֶשׁ im Gegensatz zu ל׳ חֹל, denn mit letzterem ist hier deutlich nicht unreines Brod, sondern solches gemeint, wie es Jeder essen kann, gewöhnliches. Ebenso findet nach Lev. 22, 13—15 eine Profanation der Heiligthümer, d. i. Opfer, statt, wenn ein Nichtpriester davon isst, was doch, genau genommen, nicht als eine Verunreinigung gelten kann. sondern nur als eine Durchbrechung der dem Heiligen gebührenden Schranken. Wenn Ez. 20, 22 eine Profanation des Namens Jahwe's darin erkannt wird, dass er sich scheinbar als ohnmächtig erweist, so kann das nur besagen, Jahwe's Name erscheine dadurch als ein gewöhnlicher, nicht aber als ein unreiner. Wie in diesen Stellen von der Profanirung eines Heiligen, so ist Mal. 1, 11 f. die Rede von der Profanirung eines ‚Grossen', des grossen Namens Gottes; die Profanirung besteht also in der Entziehung des Charakters eines Ausserordentlichen, bezeichnet ein Herabziehen zum Gewöhnlichen.

Wenn nun hier überall קֹדֶשׁ als das von Anderm Besonderte den Gegensatz bildet zu dem offen Stehenden, so wird allerdings an andern Stellen vom Verunreinigen (טִמֵּא) heiliger Dinge geredet, so dass also hier קדשׁ gleichwerthig zu sein scheint mit טהר. Ganz ebenso wie von Profanirung des heiligen Namens Jahwe's wird auch gesprochen von Verunreinigung desselben: Ez. 43, 7 f. und ebenso von Verunreinigung des Heiligthums (מִקְדָּשׁ): Lev. 20, 3. Num. 19, 20. Ez. 5, 11; vgl. II Chron. 36, 14. ‚Sich heiligen' (הִתְקַדֵּשׁ) und ‚sich verunreinigen' schliessen einander aus: Lev. 11, 44; die Unreinheit wird beseitigt durch Heiligung: II Sam. 11, 4: ein Solcher, welcher sich nicht geheiligt hat, ist לֹא טָהוֹר: II Chron. 30, 17. Also allerdings wird ‚heilig' in einem solchen Sinne gebraucht, dass die Eigenschaft des Reinseins damit nothwendig verbunden ist und durch die Aufhebung dieser auch die Heiligkeit beseitigt wird, wie andererseits die Herstellung des

Heiligseins die des Reinseins voraussetzt; aber geradezu als Gegensätze kommen קָדוֹשׁ und טָמֵא nie vor, auch nicht Hag. 2, 12 f., wo einmal von der heiligenden Wirkung einer heiligen Sache (קֹדֶשׁ) und in Parallele damit, aber nicht nothwendig in strictem Gegensatze dazu, von der verunreinigenden Wirkung einer unreinen Sache die Rede ist[1]. Also allein חֹל *profanum* bildet den genauen Gegensatz zu ‚Heiligthum'; ‚Profanirung' aber und ‚Verunreinigung' wird dadurch, dass beides neben einander Ez. 23, 38 f. mit Bezug auf ein und dasselbe Verhalten gegenüber dem Heiligthum ausgesagt ist, wohl als in einem bestimmten Falle zusammentreffend, aber nicht als sich deckend erwiesen[2]

Aus dieser Unterscheidung von קָדוֹשׁ und טָהוֹר im Sprachgebrauch darf nicht unmittelbar ein Schluss gezogen werden auf ursprüngliche Unterschiedenheit der Bedeutungen; im Koptischen bedeutet ⲟⲩⲏⲃ ‚Priester' — eine Passivform neben ⲟⲩⲁⲃ ‚rein' —; trotzdem aber wird dem Priester noch das Prädicat ⲟⲩⲁⲃ beigelegt[3], weil dem Sprachgebrauch das Enthaltensein des ⲟⲩⲁⲃ in ⲟⲩⲏⲃ nicht mehr bewusst war.

Für das Sprachbewusstsein der alttestamentlichen Literaturperiode aber wird durch חֹל als Gegensatz von קֹדֶשׁ das Ergebniss der Etymologie bestätigt, dass dieses die Bedeutung des Abgesonderten habe. Das von Anderm Abgeschlossene wird nothwendig vor der Befleckung bewahrt, das Offenstehende ist ihr ausgesetzt; so ist es ganz natürlich, dass חִלֵּל wechseln kann mit טִמֵּא und קָדוֹשׁ mit טָהוֹר, aber es ist mit ‚rein' nur eine Seite des ‚Heiligen', mit ‚unrein' nur eine Seite des ‚Profanen' herausgegriffen[4].

---

1) S. Köhler zu v. 14.

2) Vgl. noch im neutestamentlichen Sprachgebrauche κοινός als Gegensatz zu ἅγιος, so Hebr. 9, 13; 10, 29. — Auf חֹל als den eigentlichen Gegensatz zu קֹדֶשׁ hat richtig aufmerksam gemacht v. Hofmann S. 81 f.

3) S. Abel, Koptische Untersuchungen 1876 S. 797.

4) Vgl. Kuenen a. a. O. S. 47: »Heilig (*Kadôsch*) steht gegenüber gemein: wie dieses bezeichnet was Allen zugänglich ist oder von Allen gebraucht »werden darf, so drückt das erstere die Vorstellung der Absonderung aus, woran »sich sofort die der Reinheit und Erhabenheit anschliesst«.

3) Wie חֹל als Gegensatz zu קֹדֶשׁ die Bedeutung des Abgesonderten, Abgeschlossenen nahe legt, so auch eine Reihe von Ausdrücken, welche mit den Bildungen von קדשׁ in speciellen Anwendungen synonym gebraucht werden.

a) Wie קֹדֶשׁ an den meisten Stellen deutlich nichts Anderes bezeichnet als ein Gotteignendes, Gottgeweihtes, also dem profanen Gebrauch Entzogenes, und dem entsprechend die Verbalformen קִדֵּשׁ und הִקְדִּישׁ die Handlung des Weihens ausdrücken, so wird auch הֶחֱרִים für eben diese Handlung gebraucht mit der speciellen Bedeutung, dass das Geweihte ein unlösbar dem Besitze Jahwe's Verfallenes sei (Lev. 27, 28 f.); zunächst aber heisst חָרַם deutlich ‚abschneiden', welche Bedeutung für die arabischen Stämme حرم und خرم vorliegt: حَرَمٌ ist das Unerlaubte als das Abgeschnittene, Unzugängliche, حَرِيمٌ (Harem) sind die Weiber als die dem Fremden Unzugänglichen; vgl. חֶרְמֵשׁ ‚Sichel' von חרם = خرم ‚schneiden, brechen'. Es wird aber weiter mit קֹדֶשׁ das Gottgeweihte oder Göttliche nicht nur bezeichnet als ein der profanen Berührung Unzugängliches, sondern — was mit der Bedeutung ‚gottgeweiht, göttlich' nothwendig zusammenhängt — auch als ein über das Gewöhnliche Erhabenes; darauf führt ganz einfach die Bedeutung ‚abgeschnitten s.'; denn ebenso bezeichnet خُرْمٌ den hervorragenden, hohen, zunächst aber den abgeschnittenen, steilen, unzugänglichen Berggipfel, wovon der Hermon (חֶרְמוֹן) seinen Namen haben wird[1].

b) Ein anderes Wort für ‚weihen' ist הִזִּיר (נזר verw. נָדַר ‚geloben') vgl. נֵזֶר ‚Weihe', נָזִיר der Nasiräer, d. i. ‚der Geweihte'. Die Grundbedeutung ‚absondern' ist für diesen Stamm ganz deutlich aus dem Gebrauche des Niphal, verbunden mit מֵאַחֲרֵי יהוה

---

1) Gesenius, Handwörterbuch. 8. Aufl. *s. v.* חָרַם. Schwerlich war der Hermon benannt von seiner Heiligkeit (s. Abhandlung II).

in der Bedeutung: ‚abfallen vom Dienste Jahwe's' (Ez. 14, 7), mit מִן: ‚sich einer Sache enthalten' (Lev. 22, 2)[1].

c) Die andere dem ‚Heiligen' als dem Gottgeweihten, Göttlichen jedesfalls eignende Eigenschaft des Ausserordentlichen, über das Gewöhnliche Hinausliegenden ist deutlich ausgedrückt in dem Worte פֶּלֶא ‚Wunder', (wie קֹדֶשׁ) von Gottes Wesen gebraucht zur Bezeichnung seiner Unvergleichbarkeit (Ps. 89,6., vgl. v. 7)[2]. Zunächst aber ist פֶּלֶא ‚das Ausgesonderte', und gerade so wie קִדֵּשׁ gebraucht wird von der Erwählung durch Gott (so der des Volkes Israel), so auch הִפְלָה von der Erwählung der Frommen durch Gott (Ps. 4, 4[3]), ebenso von der des israelitischen Volkes aus allem Volk der Erde (Ex. 33, 16).

Aus diesen Vergleichungen ergibt sich wenigstens dies, dass es dem Hebräer geläufig war, verschiedene in dem Begriff des קֹדֶשׁ vorliegende Vorstellungen durch ‚abgeschnitten, abgesondert' auszudrücken. Beweisend können diese Analogieen natürlich nicht sein.

4) Aus den andern semitischen Dialekten lässt sich die ursprüngliche Bedeutung des Stammes קדשׁ nicht erweisen, da er auch hier überall lediglich in religiöser Bedeutung vorkommt und zudem der arabische und äthiopische wie der syrische Sprachgebrauch in der uns vorliegenden Literatur durch den alttestamentlichen beeinflusst ist. — Man könnte vermuthen, in dem aramäischen קְדָשָׁא (קִדְשָׁא, קַדְשָׁא, קְדִישָׁא)[4] syrisch ܩܕܫܐ ‚Ohrring' eine vom religiösen Sprachgebrauch unabhängige Bedeutung aufzufinden, welche dann etwa mit Bezug auf das Gold als Material des Ohrrings die des Glänzens sein würde; allein wahrscheinlich heisst der Ohrring so, weil er als ein Amulet im Zauberwesen

---

1) Dem Hebräer ist es auch sonst geläufig, den Begriff des Unzugänglichen wie in חֵרֶם durch ‚abgeschnitten' auszudrücken: בָּצוּר ‚abgeschnitten' von der unzugänglichen Festung gebraucht; נִבְצַר מִן ‚verwehrt sein'.

2) S. Hupfeld zu Ps. 89, 6.

3) Vgl. die ausführlichen etymologischen Bemerkungen Hupfeld's z. d. St.

4) Ueber die verschiedenen Formen s. Buxtorf's *Lexic. Chald. s. v.* קְדָשָׁא.

verwendet wurde, also als heiliger, geweihter Gegenstand[1]. — Im Arabischen scheint auf den ersten Blick ohne religiöse Bedeutung zu sein قَدُوس, verbunden mit بالسيف, ‚der mit dem Schwert Angreifende‘; allein wahrscheinlich ist dieser Ausdruck in Verbindung zu bringen mit dem hebräischen קִדֵּשׁ מִלְחָמָה (d. h. einen Krieg heiligen oder weihen durch die denselben eröffnenden gottesdienstlichen Handlungen) und bezeichnet darnach eigentlich einen zum Kriege Geweihten[2]. Sonst nur auf deutlich religiösem Gebiete verwendet, bezeichnen die Bildungen von قدس[3] theils Gott selbst, theils ein ihm Zugeeignetes oder ein Weihen und Reinigen zum Zwecke der Zueignung an Gott. Unter den neunundneunzig schönen Namen Gottes bezeichnet القُدُّوس ihn als den makellosen, d. h. nach der Art wie der *Taḳdîs*, d. i. die Anerkennung dieser Eigenschaft, die ‚Reinsprechung‘, mit Bezug auf Gott verstanden wird, als denjenigen, welcher frei ist von Allem, ‚was ihm

---

1) S. Gesenius zu Jes. 3, 20. — Mit dieser Bezeichnung des Ohrrings als eines heiligen Gegenstandes hängt wohl zusammen قُدَاس und قَدِيس ‚Perle‘.

2) Wenn Diestel S. 5 darauf aufmerksam macht, dass »in einigen Nominal»bildungen des Arabischen sich eine auf's profane Gebiet ausgedehnte Beziehung »zeigt, wobei die Vorstellung des Bades, der Lavation die herrschende ist«, dass nämlich قَادُوس und قَدَس »Schöpfgefässe beim Baden« bedeuten, so ist dagegen zu bemerken, dass von den beiden Nominibus das erstere gar nicht ein Bade-Utensil bezeichnet, sondern den Schöpfeimer am Wasserrade und dass dieses Nomen schon als Bildung der Form *fâ'ûl* nicht altarabisch sein wird, vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach nichts Anderes ist als das griechische κάδος, lat. *cadus* (s. Wetzstein in Delitzsch's Genesis 4. Aufl. S. 576 ff.), dieses freilich wieder ein ursprünglich semitisches Wort, aber כַּד! Die Form *ḳadas* in der Bedeutung ‚Schöpfeimer‘ bei Ǵauhari (Wetzstein S. 578), aber allerdings nach dem Ḳamûs auch ein ‚Bade-Eimer‘, ist corrumpirte Form eben desselben Wortes. Wahrscheinlich gehört hierher auch قَادِس ‚grosses Schiff‘, wohl eigentlich auch ‚Gefäss‘ (vgl. כְּלִי ‚Gefäss, Schiff‘).

3) So nach Fleischer in Delitzsch's Psalmen 1. Aufl. Bd. I S. 588, nicht قَدَس (Freytag).

nicht ziemt'. Da überhaupt im Islam die ethische Vollkommenheit Gottes fast ganz zurücktritt hinter seiner allwissenden Allmacht[1], so wird wohl auch der vom Koran nur zweimal[2] gebrauchte Gottesname *al-ḳuddûsu* ganz allgemein Gottes Erhabensein über Alles was ausser ihm ist, bezeichnen, den Gedanken der ethischen Reinheit nur etwa einschliessend. Etymologisch ist daraus nichts zu entnehmen, da die Bedeutungen des Reinen wie des Abgesonderten hier gleichermassen zu Grunde liegen können, überdies die Anwendung des Prädicates der Heiligkeit gerade auf Gott den ganzen alttestamentlichen Entwickelungsgang voraussetzt.

Auf ein vom alttestamentlichen Sprachgebrauch unabhängiges Gebiet werden wir allein im Phönicischen und Assyrischen geführt, allein auch hier wieder nur auf das religiöse. Im Phönicischen kommt יקדש *Perf. Iphil*, also = hebr. הִקְדִּישׁ, in der Bedeutung: ,einer Gottheit weihen', also = ,der Gottheit zum Besitze übergeben' oder ,für die Gottheit aussondern' vor[3]; diese Bedeutung könnte aber auch hier secundär sein, abzuleiten aus der Gleichsetzung von ,rein' mit ,einer Gottheit geweiht', weil das Geweihte immer ein Reines sein musste. — Ebenso findet sich im Palmy-

---

1) Vgl. Dettinger, »Beiträge zu einer Theologie des Corans« in: Tübing. Zeitschr. für Theologie 1834 Hft. 1 S. 23—25. Lud. Krehl, »Ueber die korânische Lehre von der Prädestination und ihr Verhältniss zu anderen Dogmen des Islâm« in: Berichte über die Verhandll. der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. zu Leipzig. Philol.-histor. Cl. Bd. XXII, 1870 S. 45 ff. Ders., »Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islâm« (Programm der philos. Facultät zu Leipzig, gedruckt bei A. Edelmann 1877) S. 41 f.: »Wer den Islâm genauer »betrachtet, kann nicht verkennen, dass der Gottesbegriff desselben dem Bilde »eines mit unnachsichtlicher, unbeschränkter und despotischer Gewalt regierenden »Herrschers gleicht, welchem der Unterthan sklavischen und blinden Gehorsam »schuldet. Die Folge dieser Grundanschauung ist eine fortwährende, den inneren »Menschen niederhaltende und hemmende Furcht vor der Uebermacht des Gött»lichen . . . ., ein beständiges Gebundensein des Menschen durch die fatalistische »Macht des Göttlichen, welche jede freiere Regung in den ethischen Anschauun»gen erschwert oder verhindert«.

2) Sure 59, 23; 62, 1.

3) In einer griechisch-phönicischen Bilinguis aus Cypern *Lap.* IV, s. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale* 1868 S. 39; ebend. S. 36 die ganze Inschrift; vgl. Schröder, Die Phönizische Sprache 1869 S. 190. 201.

renischen das Aphel אקדשת ‚ich habe geweiht‘[1], hier in offenbar abgeleiteter Bedeutung, da nicht von der Weihung an eine Gottheit, sondern von Erbauung und Weihung eines Grabdenkmals für Kinder und Kindeskinder die Rede ist. — Das Nomen קדש kommt phönicisch vor in der Bedeutung ‚Heiligthum‘, also ‚Eigenthum der Gottheit‘[2]. Wichtiger ist, dass in der Inschrift Eschmunazar's den Göttern (אלנם) das Epitheton קדשם ‚heilige‘ beigelegt wird[3]; wenigstens wüsste ich kein Analogon für die Bezeichnung der Gottheit als eines reinen Wesens auf dem Boden des semitischen Heidenthums, vielmehr verweisen alle sonst den Göttern beigelegten Prädicate lediglich auf die Erhabenheit derselben, so dass man vermuthen sollte, קדש bedeute hier ‚abgesondert‘ in dem Sinne ‚geschieden von der Erdwelt, über dieselbe erhaben‘. Aber abgesehen davon, dass in diese aus der persischen Zeit stammende Inschrift, sei es aus dem Judenthum, sei es aus dem Parsismus der Gedanke der Reinheit der Gottheit eingedrungen sein möchte, konnte קדש zunächst die Reinheit des einer Gottheit Geweihten bezeichnen und erst von da aus, weil alles Gottgeweihte als vorzüglich galt vor dem Nichtgeweihten, auf die Götter als erhabene übertragen werden. Für die Bedeutung ‚erhaben‘ (abgesondert) als ursprüngliche kann dagegen geltend gemacht werden der jedesfalls alte Name einer auf ägyptischen Denkmalen vorkommenden phönicisch-ägyptischen Gott-

---

1) *Palm.* LXXI, 1 bei de Vogüé, *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques* 1868. — Eine Bildung von קדש ist wohl auch zu erkennen in der verstümmelten hauranischen Inschrift unter einer Statuette (*Haur.* V bei de Vogüé a. a. O.): דש לאל קצירו . . .; de Vogüé ergänzt: [מתק]דש »geweiht dem Gott Ḳaṣiu«.

2) *Sid.* I, 17 (Eschmunazar-Inschrift, bei Schröder a. a. O. S. 223 ff.); *Carth.* CCXLI, 10. 11: הקדש (הַקֹּדֶשׁ nach Euting); ebend. Z. 12: הקדשת ‚die heilige‘, verbindungslos, da das vorhergehende Wort fehlt; s. Euting, Erläuterung einer Opferverordnung aus Carthago 1874; vgl. auch J. Derenbourg, *Inscription de Carthage sur les offrandes de prémices* in: *Journ. Asiat.*, *Fév.-Mars* 1874., welcher הקדש als Hiphil liest, wogegen Euting S. 7 das Vorkommen des Iphil (s. oben) einwendet.

3 Z. 9. 22.

heit *Ḳodesch*, wenn wir hierin einen wirklichen, selbständigen Gottesnamen erkennen dürfen[1].

Wenn im A. T. die im Dienste heidnischer Gottheiten sich preisgebenden Weiber und Männer mit einem jedesfalls aus dem kanaanitischen Ḥeidenthum entlehnten Namen als Ḳedeschen bezeichnet werden[2], so will dies ohne Zweifel nichts Anderes besagen als ‚der Gottheit geweiht', wobei die Grundbedeutung wieder zweifelhaft bleibt. Nicht anders verhält es sich mit *Ḳadesch* und *Ḳedesch* als Ortsnamen, welche die einer Gottheit geweihte Stätte bezeichnen werden[3]. Auch als Name eines Libanonbaches

---

1) De Vogüé, *Mélanges* S. 44. Wenn hier in einer Mittheilung von de Rougé daran gezweifelt wird, ob der Gottesname zu lesen sei *Ḳadesch* oder *Atesch* (vgl. den Brief de Rougé's bei Fel. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal* in *Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* Bd. XX, 2 [1854] S. 174 ff.), so theilt mir dagegen Herr Maspero freundlichst Folgendes mit: »*Il n'y a aucun doute possible sur la valeur du signe qui sert à écrire le nom de Kadesh, au moins sur la valeur de la consonne: c'est un* ק. *La vocalisation admise par les Egyptologues est fausse; elle n'est pas* a *mais* o. *Cela est prouvé* 1.) *par le nom du bourg de* , *que les Grecs ont transcrit Rhakotis*, 2.) *par les transcriptions coptes des mots où entre le signe* ; *dormir* ⲛ̄ⲕⲟⲧⲕ ...... *Le nom de la ville et de la déesse devait donc être Kod^{e}shu, Kod^{e}sh et non Kad^{e}shu Kad^{e}sh.*« — Ed. Meyer, »Ueber einige semitische Götter« in ZDMG. XXXI S. 729 vermuthet, dass קדש nicht »der eigentliche Name der Göttin« sei, sondern dieselbe als Göttin der Cheta-Stadt »Qedesh« bezeichne. Dafür kann allerdings mit Meyer das Fehlen der Femininendung *t* geltend gemacht werden; aber die Uebertragung des Stadtnamens auf die Gottheit ohne weiteres Epitheton ist doch wenig wahrscheinlich und, so viel ich weiss, ohne Analogie.

2) קָדֵשׁ: Deut. 23, 18. I Kön. 14, 24; 15, 12; 22, 47. II Kön. 23, 7. Hio. 36, 14. קְדֵשָׁה: Gen. 38, 21 f. Deut. 23, 18. Hos. 4, 14.

3) Ḳadesch Barne'a scheint ein altheiliger Orakelort gewesen zu sein, s. Abhandlung II. Ḳedesch in Naphtali war Leviten- und Freistadt (Jos. 20, 7; 21, 32). Von einer religiösen Bedeutung der andern Stadt Ḳedesch an der Südgränze Juda's (Jos. 15, 22) ist nichts bekannt. Für Ḳedesch als Levitenstadt im Stamme Isaschar I Chr. 6, 57 steht Jos. 19, 20; 21, 28 Ḳischjon. Ausserdem noch eine Stadt und ein See *Ḳadas* bei *Ḥomṣ* (Emesa) in Syrien (geschrieben قدس bei Jâḳût IV S. ٣٩ nach einer gefälligen Mittheilung von Prof. Socin). In ägyptischen Inschriften wird ein *Ḳad^{e}sch* oder besser *Ḳod^{e}sch* (s. oben Anmerkung 1) als Stadt der Cheta, d. i. Kanaaniter (Chetiter), genannt, s. Maspero, Geschichte der morgenländischen Völker, übersetzt von Pietschmann 1877 S. 192 und sonst.

weist *Ḳadîscha* ohne Zweifel auf religiöse Verehrung desselben im Alterthum [1].

Eine andere Bedeutung als die des Geweihtseins scheint sich für קדשׁ auch im Assyrischen nicht nachweisen zu lassen. Ich finde — was ich mit allem Vorbehalt referire — angegeben [2] *gadistuv* = *ḳadistuv* in der Bedeutung ‚Heiligthum‘ und *ḳadistuv* = קְדֵשָׁה ‚Hierodule‘.

Auch wenn wir vom Assyrischen wie von jenen späten phönicischen und aramäischen Inschriften absehen, ergibt sich schon allein aus dem alttestamentlichen קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה in der Anwendung auf Hierodulen, dass die religiöse Bedeutung des Stammes קדשׁ nicht etwa erst im Mosaismus entstanden, sondern von ihm aus dem weiteren Gebiete des Semitismus herüber genommen ist.

Der Gebrauch der Bildungen von קדשׁ in den ausserhebräischen semitischen Dialekten bleibt für die Ermittelung der ursprünglichen Bedeutung resultatlos; nur dass etwa קדשׁ als Gottheitsepitheton und Gottesname (?) im Phönicischen die Bedeutung ‚abgesondert‘ = ‚erhaben‘ als ursprüngliche nahe legt. Da wir eben diese weiterhin auch für den alttestamentlichen Begriff des קֹדֶשׁ in seiner Anwendung auf Gott werden annehmen müssen und da, wie ich ferner zu zeigen versuchen werde, überhaupt alle verschiedenen Verwendungen von קדשׁ sich am einfachsten aus der Bedeutung des Abgesondertseins herleiten lassen, so wird es wenigstens das Nächstliegende sein, bei dieser Grundbedeutung zu verbleiben, ohne den Zwischengedanken der Reinheit überall einzuschieben und von da aus wieder auf die Vorstellung des Abgesondertseins zurückzukommen. An einzelnen Stellen aber, wo קָדוֹשׁ von dem Ausgesondertsein aus dem (physisch und ethisch) Unreinen — von Gott — gebraucht wird, erlangt es freilich die Bedeutung ‚rein‘.

---

1) Vgl. Abhandl. II.

2) Bei Fr. Lenormant, *Étude sur quelques parties des Syllabaires Cunéiformes* 1876 S. 263.

5) In allen Religionen wird sich irgend ein Wort nachweisen lassen, womit die der Gottheit zugeeigneten, geweihten Dinge benannt werden und welches von da aus zum Theil auf die Gottheit selbst übertragen wird, um sie damit zu bezeichnen in ihrer Unterschiedenheit von dem Nichtgöttlichen, so wie das betreffende Wort ursprünglich zur Auszeichnung des Geweihten vor dem Nichtgeweihten angewandt ward; oder es mag auch die umgekehrte Richtung eingeschlagen worden sein, dass ein ursprüngliches Gottheitsepitheton, welches in irgendwelcher Form das Gottsein ausdrückte, übertragen wurde auf die der Gottheit geweihten Dinge. Dass auf dem einen oder dem andern Wege die verschiedenen Bedeutungen von קֹדֶשׁ und קָדוֹשׁ entstanden sind, darf von vornherein vorausgesetzt werden, da die Anwendung jenes Nomens und Adjectivums sowohl auf die Gottheit als auf das Gottgeweihte unbestritten und allbekannt ist. — Um darauf aufmerksam zu machen, auf wie vielen verschiedenen Grundbedeutungen derartige Bezeichnungen für das Gottgeweihte (und Göttliche) in andern Sprachgebieten beruhen, wie sie aber mehr oder minder deutlich das Geweihte bald als ein Ausserordentliches, bald als ein Unantastbares bezeichnen, immer also als ein der Verehrung oder des Staunens Würdiges und dem Bereiche des Gewöhnlichen Entzogenes — insofern also übereinkommend mit קָדוֹשׁ in der Bedeutung ‚ausgesondert' — sei mit einigen kurzen Andeutungen auf die entsprechenden arischen Ausdrücke verwiesen, so weit ich als Laie darüber zu berichten vermag, nicht ohne von freundlichem Rath unterstützt zu sein.

Das im Griechischen[1] häufigste[2] Wort für ‚heilig': ἱερός scheint zunächst die Vollkommenheit, Fehlerlosigkeit eines gott-

---

1) S. über die griechischen Synonyma zur Bezeichnung der Heiligkeit: Cremer a. a. O. *s. vv.* ἅγιος — ἁγνισμός S. 32—57, ἱερός S. 292 f., ὅσιος—ἀνόσιος S. 465—467; vgl. auch v. Zezschwitz, Profangräcität und biblischer Sprachgeist 1859 S. 13—18. 58 f.

2) Abgesehen nämlich von dem Griechischen der LXX und des N. Testaments.

geweihten Dinges zu bezeichnen, ausgehend von einer Grundbedeutung ‚kräftig, frisch, blühend' (sanskr. *ishira;* vgl. ἱερὸς· ἰχθύς ἱερῇ ἴς)[1]. Wie diese Prädicate ‚kräftig' u. s. w. der Gottheit zukommen, welcher aber niemals die Bezeichnung ἱερός beigelegt wird[2], so werden sie von dem ausgesagt, was der Gottheit eignet oder unter ihrem Schutze steht, um es als ein θεῖον zu bezeichnen; oder aber es mögen unmittelbar die gottgeweihten Dinge um der ihnen nothwendig eignenden physisch-vollkommenen Beschaffenheit willen so genannt worden sein[3]. — Die Synonyma ἁγνός und das wurzelverwandte, in der Profangräcität sehr seltene ἅγιος, letzteres nicht von den Göttern gebraucht[4], sind zugehörig zu ἅζομαι ‚mit Ehrfurcht behandeln' (sanskr. *jaǵ* ‚einen Gott verehren'), bezeichnen also das der Gottheit Eignende (ἁγνός auch die Gottheit selbst) als ein solches, welches ‚Gegenstand der Verehrung' ist, ‚ehrfürchtige Scheu erfordert'[5]. — Ebenso ist σεμνός, von den Göttern wie von dem ihnen Gehörenden verwendet, von σέβω abgeleitet, das ‚Verehrte' (Verehrungswürdige)[6]. — Ὅσιος, durchaus nicht allein in religiösem Sinne gebräuchlich, scheint zu-

1) Geo. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. (4. Aufl. 1873) 3. Aufl. S. 372. Fick, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen. 3. Aufl. Bd. II, 1876 S. 33. — Das sanskr. *ishira* wird nicht zur Bezeichnung des Gottgeweihten gebraucht, sondern nur wie von andern Dingen (z. B. Winden, Rossen), so auch von den Göttern in dem Sinne »regsam, rüstig, munter, besonders wo sie als eilend, als geschäftig geschildert werden« (Grassmann, Wörterbuch zum Rig-Veda 1873 S. 226 f.).

2) Cremer S. 36.

3) Letzteres ist das Wahrscheinlichere, da mich Prof. Windisch auf analoge Bedeutungsübergänge aufmerksam macht: »Für das Verhältniss von sanskr. »*ishira* ‚kräftig' zu griech. ἱερός ist vielleicht interessant: sanskr. *medha* 1.) Fleisch- »saft, kräftiger Saft; 2.) Saft und Kraft des Opferthiers; 3.) Opferthier, Thier- »opfer. Aehnlich *medhya*: 1.) hastig, kräftig, frisch; 2.) zum Opfer geeignet, »opferrein (so nach dem Petersb. Wörterbuch)«.

4) Cremer S. 37.

5) Curtius S. 162. Fick Bd. I, 1874 S. 181. »Ἁγνός ist buchstäblich ‚ver- »ehrt', wie σεμνός; ursprünglich Part. Perf. Pass. mit Suff. *na* (Bruder von *ta* in »*ama-tu-s* u. s. w.); ἅγιος ist buchstäblich *colendus*, wie στύγιος (neben στυγέω): »zu verabscheuen, verhasst« (Windisch).

6) Curtius S. 538. 493: »die Grundvorstellung heiliger, staunender, zurückweichender Scheu«.

nächst das nach Recht oder Brauch Pietät Erfordernde zu bezeichnen[1]. Die Etymologie ist unsicher.

Die lateinischen, im älteren Sprachgebrauche nicht streng auseinander gehaltenen Ausdrücke für den Begriff der Heiligkeit: *sacer*, *sanctus* und *religiosus* bezeichnen ein den Göttern Zugeeignetes oder unter ihren Schutz Gestelltes immer in der Weise, dass damit die Unantastbarkeit ausgedrückt werden soll. Ursprünglich scheint der Sprachgebrauch die drei Ausdrücke lediglich mit Bezug auf die Art, wie das so Bezeichnete den Göttern zugeeignet wurde, unterschieden zu haben; alle mit einem dieser drei Epitheta belegten Dinge stehen in Gegensatz zu den *res profanae*[2]. Während *sacer* von den Göttern nicht gebraucht wird, kommt dagegen das abgeleitete *sacratus* (von *sacrare* ,zu einer *res sacra* machen') von denselben vor in dem Sinne von ,verehrt, verehrungswürdig'; z. B. nennt Plinius[3] den Bel *sacratissimus Assyriorum deus:* er war der bei den ,Assyrern' am meisten verehrte Gott. Ganz in demselben Sinne bezeichnet Plinius[4] eben diesen Gott als *sanctissimus deorum*[5]. Dass aber *sanctus* im christlichen Latein, verschieden von *sacer*, gebraucht wird von vollkommener ethischer Beschaffenheit, muss schon im älteren Sprachgebrauche seinen Grund haben. Wenn Cicero[6] redet von *amores sancti,*

---

1) Cremer S. 34 f. 465.

2) S. Pauly's Real-Encyklopädie Bd. VI, 1 (1852) S. 630 *s. v. Sacer;* [Becker u.] Marquardt, Handbuch der römischen Alterthümer Bd. IV, 1856 S. 434—438. Wichtig sind für die Vergleichung mit dem hebräischen קָדוֹשׁ die bei A. Gellius, *Noct. Atticae* IV, 9 gegebenen Definitionen: *M. Tullius . . . ,religiosa delubra' dicit non ominosa nec tristia, sed maiestatis venerationisque plena. Masurius autem . . .: ,Religiosum', inquit, est quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est, verbum a ,relinquendo'* [!] *dictum etc.* Vgl. ebend. XVII, 2: *Tanta, inquit* [*Q. Claudius*], *sanctitudo fani est, ut numquam quisquam violare sit ausus.*

3) *Nat. hist.* XXXVII, 10 [55], 149.

4) Ebend. XXXVII, 10 [58], 160.

5) Vgl. in der Schrift des Christen Jul. Firmicus Maternus (*De errore profanarum religionum*) die Anrede an die Kaiser: *sacratissimi imperatores* neben *sacrosancti imperatores.*

6) *De finib.* III, 20.

so ist das so viel als *amores casti*, also ‚rein, unangetastet‘. Etymologisch sind, wie es scheint, *sacer* und *sanctus* beide zusammenzustellen mit *sancire* ‚fest machen‘ [1], bezeichnen also (wie ὅσιος) das durch Brauch oder Recht für unauflöslich, unantastbar Erklärte. — Daneben ist *religiosus* (von *relegere*) [2]: was rücksichtsvolle Behandlung, Ehrfurcht erfordert.

Das deutsche ‚heilig‘, engl. *holy* (heilbringend?) scheint dem griechischen ἱερός, sanskr. *ishira* an die Seite zu stellen in der Bedeutung ‚gedeihlich‘ [3]. Die verschiedenen Wendungen seiner Bedeutung können zur Vergleichung mit dem alttestamentlichen Begriffe der Heiligkeit durchaus nicht in Betracht kommen, da die Verwendung von ‚heilig‘ von Anfang an durch den biblischen Sprachgebrauch beeinflusst ist [4].

Mit ἱερός und ‚heilig‘ ist nach der Grundbedeutung auch zn vergleichen das zendische aus dem Namen der sechs höchsten Geister des Ormuzd, der Amesha-çpenta, bekannte *çpenta* von *çpan* ‚fördern‘; die Grundbedeutung ist die des Schwellens, Wachsens (vgl. sanskr. *çûnya* = *çvanya* ‚aufgeblasen‘) [5].

Im Sanskrit ist in der älteren Literatur sehr häufig das Adjectivum *ṛta* als Epitheton von Göttern und Cultusgegenständen mit der Grundbedeutung entweder des ‚Festgesetzten‘ oder auch des ‚Eingefügten‘, d. h. ‚Passenden, Gebührenden‘ [6] (vgl. ἀρίσκω), so dass damit das Göttliche oder Gottgeweihte als ein Unveränderliches oder auch als ein richtig Beschaffenes (Wahres) bezeich-

---

1) Nach der üblichen, aber — wie mir Windisch mittheilt — nicht sichern Etymologie, wäre *sancire* zusammenzustellen mit σάττω, σάζω ‚fest stampfen, stopfen‘, s. Fick Bd. II, S. 284.

2) Curtius S. 340. Fick Bd. II, S. 227 f.

3) Fick Bd. III, 1874 S. 57.

4) S. über den verschiedenen Gebrauch von ‚heilig‘ u. s. w.: Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. IV, 2 bearbeitet von M. Heyne 1877, Artikel »Heilig« — »Heiligung« Col. 827—846. Nach Col. 827 f. wäre das Wort heilig erst mit der christlichen Mission aufgekommen zur Bezeichnung des Christengottes als dessen, der das Heil der Sündenvergebung bringt (? vgl. engl. *holy*).

5) Fick Bd. I, S. 60.

6) Grassmann S. 282 f.; vgl. Curtius S. 317 f.

net sein kann[1]. — Ausserdem ist zu vergleichen[2] als Epitheton göttlicher Wesen und gottgeweihter Menschen *bhagavat* von *bhaga* ‚Glück, Herrlichkeit, Würde', also: ‚mit Herrlichkeit begabt, hehr'.

Alle diese arischen Ausdrücke bezeichnen das Göttliche oder Gottgeweihte entweder als ein Ausserordentliches (oder Vollkommenes) und desshalb Bewunderung Erregendes oder als ein Unantastbares und desshalb Scheu Einflössendes. Es bestätigt sich auf diesem Gebiet auch etymologisch was Ritschl[3] sachlich durchaus richtig bemerkt: »Ueberall bezeichnet man die Objecte der »Religion als heilig, sofern sie sich über den gewöhnlichen Ver»lauf des menschlichen Lebens erheben und die Scheu hervorrufen. »welche sich in dem Gemüthe des Menschen von der Sicherheit »abhebt, mit der er die gewohnten Zwecke des Lebens behandelt . . . «. Inwiefern die Verschiedenheit der Bezeichnungen des ‚Heiligen' charakteristisch ist für die verschiedenen Religionen: ἱερός ‚lebensvoll' für die der Griechen, welchen als göttlich galt was »durch die Schöpfung floss« an »Lebensfülle«; *sacer* ‚festgesetzt' für die der Römer, welchen in Ordnung und Mass der Götter Walten sich offenbarte — das auseinanderzusetzen gehört nicht hierher. Die im Allgemeinen unverkennbare Thatsache aber, dass jene Ausdrücke für das Gottgeweihte bedingt sind durch den Gottesbegriff der Religion, welcher sie angehören, weist uns darauf hin, den ursprünglichen Begriff des semitischen קָדֹשׁ aus dem centralen Gedanken der semitischen Gottesverehrung zu entnehmen[4].

Anders als in den arischen Sprachen verhält es sich im Koptischen, dessen Synonyma für den Begriff der Heiligkeit kürz-

---

1) Dem sanskr. *ṛta* entspricht zendisches *asha*, so in dem Namen des *Asha vahista* unter den Amesha-çpenta = ‚der beste Wahrhaftige', bei Plutarch θεὸς ἀληθείας — nach de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866 S. 152 f. —, also auch hier Gottheitsepitheton.

2) Auf Grund einer Mittheilung von Windisch.

3) A. a. O. S. 92. 4) Vgl. Ritschl ebend. u. oben S. 14.

lich von C. Abel[1] einer eingehenden Untersuchung unterzogen worden sind. Hier werden Wörter, welche ursprünglich ‚rein' bedeuten, zur Bezeichnung des Gottgeweihten und Göttlichen gebraucht. Es entspricht diese Ideenverbindung durchaus dem Geiste der auf körperliche Reinheit so grosses Gewicht legenden altägyptischen Religion. Dabei scheint mir aber doch sehr nachdrücklich betont werden zu müssen, dass der koptische Sprachgebrauch, wie er uns vorliegt, durchaus durch Judenthum und Christenthum beeinflusst ist[2], dass es also gemäss der späteren ethischen Bedeutung von קָדוֹשׁ und der entsprechenden griechischen Wörter des christlichen Sprachgebrauches nahe lag, diese Ausdrücke durch solche zu ersetzen, welche die Integrität zum Ausdruck brachten, was am einfachsten geschah durch die Wörter für ‚rein'; freilich hat diese Rücksicht in andern Sprachen, z. B. im Griechischen, die Wahl der Ausdrücke für קָדוֹשׁ im christlichen Sprachgebrauche nicht immer beeinflusst, und für die Gleichsetzung von ‚rein' und ‚gottgeweiht' finden sich schon im Hieroglyphischen Anzeichen. — In Kürze sei über Abel's Resultate referirt. Durch ⲥⲱⲧⲡ wird ausgedrückt die »innere« Reinheit, zunächst vom Wasser gebraucht[3], dann übertragen »auf die vor»trefflichsten aller Geister, die Erlesenen Gottes, von Christus und »Moses bis auf die Schaar der Heiligen und Erlösten herab«[4]. Dieses Wort scheint mir in seiner übertragenen Bedeutung nur in die Kategorie der Ausdrücke des Guten, nicht des Gottgeweihten zu gehören, so weit sich beide in der christlichen Sprache scheiden lassen. Dagegen gehört entschieden hierher ⲟⲩⲁⲃ; es geht zunächst auf die »helle Oberfläche«[5]; dann »wurde denen, die aus »der Beobachtung der Satzungen einen Lebensberuf machten, das

---

1) Koptische Untersuchungen 1876 S. 595—810: »Der Begriff des Reinen u. Heiligen«.

2) Vgl. jedoch Abel S. 12 f., nach welchem »der bedeutungsändernde Ein»fluss des Christenthums nur innerhalb der ursprünglichen Sinnesgränzen der kop»tischen Worte stattgefunden haben« kann.

3) S. 790. 4) S. 791. 5) S. 792.

»ⲟⲩⲁⲃ als stehender Titel ertheilt; Laien sind es kaum je, Priester »immer«[1], und die Passivform ⲟⲩⲏⲃ bedeutet geradezu ‚Priester'[2]; vgl. das Nomen ⲡⲓ ⲧⲟⲩⲃⲟ, welches vorkommt in der Bedeutung ἁγίασμα ‚geweihter Ort'[3]. ⲟⲩⲁⲃ wird auch von Gott gebraucht[4]. Dass jene koptische Bezeichnung des Priesters auf altägyptischen Vorstellungen beruhe, wird belegt mit dem wurzelverwandten hieroglyphischen *āb* ‚Priester'[5]. — Es sei aber noch bemerkt, dass nicht ⲟⲩⲁⲃ und die verwandten Ausdrücke gebraucht werden, um allgemein die göttliche »Würde« zu bezeichnen, sondern dass hierfür das Fremdwort ⲁⲅⲓⲟⲥ dient: »Es ist der, die das anerkannt Heilige, so gut wie niemals der, die, das Fromme. Während ⲟⲩⲁⲃ ursprünglich eine Eigenschaft, und danach erst die »Würde und Klasse derjenigen bezeichnete, welche diese Eigenschaft am häufigsten besassen, ist ⲁⲅⲓⲟⲥ, sobald es einmal eingebürgert war, immer nur für die Bezeichnung der Würde, und »was damit zusammenhängt, verwendet worden«[6]. Dieses Fremdwort allein also entspricht im Grunde jenen Ausdrücken anderer Sprachen, welche den göttlichen Charakter einer Person oder Sache bezeichnen.

Immerhin aber lassen sich ⲟⲩⲁⲃ und namentlich ⲟⲩⲏⲃ als Analogieen anführen zu Gunsten einer Grundbedeutung ‚rein' auch für קָדוֹשׁ[7]. Ob sie hierfür wirklich anzunehmen sei, könnte sich allein aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch erweisen

---

1) S. 796 f. 2) S. 721. 3) S. 802.

4) S. 735 f.; z. B. in der Uebertragung von I Joh. 3, 3: καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν.

5) S. 614. Vgl. Brugsch, Hieroglyphisch-Demotisches Wörterbuch Bd. I, 1867 S. 171 f. zu *āb*, koptisch ⲟⲩⲁⲃ u. s. w.: »Grundbedeutung des Wortes ist »reinigen, waschen (im physischen und moralischen Sinne) . . . . . Die ‚Reinen' »*par excellence* sind nach ägyptischen Vorstellungen die Priester und die Todten«.

6) S. 803.

7) Gesenius, *Thesaur. s. v.* קָדַשׁ beruft sich auf koptisches ⲟⲩⲁⲃ, ⲟⲩⲏⲃ »*purus, dein sanctus, sacerdos*« für seine Deutung von קדש »*purus, mundus fuit*«. Analog ist die Bedeutungswandelung von ἱερός = *ishira* nach der oben S. 34 Anmerk. 3 gegebenen Erklärung: auch hier das Gottgeweihte benannt nach der nothwendig an ihm vorauszusetzenden Beschaffenheit.

lassen. Hier fanden wir nun schon den Gegensatz חֹל jener Grundbedeutung nicht günstig; die Untersuchung des Gebrauches der Bildungen von קדשׁ für sich allein in ihren verschiedenen Anwendungen wird ebensowenig dafür entscheidend sein. — Dass übrigens auch für die Bezeichnung ‚rein' = ‚heilig' die oben nach Ritschl gegebene Definition des Heiligen passt, bedarf kaum der Bemerkung.

III.

Der alttestamentliche Sprachgebrauch.

1. קדשׁ in der Anwendung auf Sachen.

So viel ergibt sich aus der Vergleichung des Gebrauches von קדשׁ in den andern Dialekten, wenigstens aus der alttestamentlichen Verwerthung von קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה (und dem Phönicischen), dass es ein alt-semitischer Stamm ist zur Bezeichnung gottgeweihter Dinge, während sich gleiches Alter für die Anwendung auf die Gottheit nicht bestimmt nachweisen lässt. Wie es sich aber mit dem Alter dieser doppelten Verwerthung verhalten möge, es ist gerathen, die Heiligkeit des Gottgeweihten zuerst zu besprechen, desshalb, weil der Begriff hier viel deutlicher und einfacher ist als in der Anwendung auf die Gottheit. Die Heiligkeit der Sachen vor diejenige der Menschen stellend, erhalten wir dann eine aufsteigende Entwickelung. Die Heiligkeit der Engel wird sich am besten bei der Besprechung des Begriffes in seiner Anwendung auf die Gottheit anreihen lassen.

Lediglich in diesem ersten Abschnitte sollen die Nominalformen קֹדֶשׁ und מִקְדָּשׁ wie das Adjectivum קָדוֹשׁ, welches von Sachen nur sehr selten gebraucht wird, gesondert von den Verbalformen und diese letzteren nach den verschiedenen Conjugationen behandelt werden, weil sich nur so die Bedeutungen der einzelnen Formen deutlich darstellen lassen. Das in diesem Abschnitt für die

verschiedenen Wortformen Gewonnene muss in übertragener Bedeutung auch für die Aussagen über Heiligkeit von Menschen und Gott seine Geltung haben, so dass hier jene Trennung nicht mehr erforderlich sein wird.

A. קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ.

a) Heilig ist Alles, was Jahwe gehört, so die Stätten der göttlichen Gegenwart. Die Stiftshütte, wo Jahwe inmitten seines Volkes wohnt, ist ein מִקְדָּשׁ (Ex. 25, 8; vgl. Lev. 12, 4; 19, 30; 20, 3; 21, 12; 26, 2. Num. 3, 38; 10, 21; 18, 1; 19, 20) oder ein קֹדֶשׁ (Ex. 28, 29. 35. 43; 29, 30; 31, 11; 35, 19; 36, 1. 3 f.; 38, 24. 27; 39, 1. 41; 40, 9. Lev. 4, 6; 6, 23; 10, 4. 17 f.; 14, 13. Num. 3, 28. 32; 4, 12. 15 f. 20; 8, 19; 18, 5; 28, 7; מָקוֹם קָדוֹשׁ: Ex. 29, 31. Lev. 6, 9. 19 f.; 7, 6; 10, 13; 16, 24; 24, 9)[1]. Ebenso ist ein קֹדֶשׁ der Tempel (Ez. 42, 20; 44, 27; 45, 2. Jes. 64, 10. Jon. 2, 5. 8. Dan. 8, 13 f.; 9, 26. I Chron. 29, 3. II Chron. 29, 5. 7; 30, 19; 35, 5. Ps. 5, 8; 20, 3; 63, 3; 65, 5 [קְדֹשׁ הֵיכָלֶךָ]; 74, 3; 79, 1; 138, 2; so wohl auch: Ps. 68, 18. 25; 134, 2) oder ein מִקְדָּשׁ als Stätte, wo Jahwe (Ex. 15, 17[2]) oder sein Name wohnt (II Chron. 20, 8 f. Ps. 74, 7), wo seine Füsse ruhen (Jes. 60, 13; vgl. Jer. 17, 12. Ez. 5, 11; 8, 6; 9, 6; 23, 38 f.; 24, 21; 25, 3; 37, 26. 28; 43, 21; 44, 1. 5. 7—9. 11. 15 f.; 45, 3 f. 18; 47, 12; 48, 8. 10. 21. Dan. 8, 11; 9, 17; 11, 31. I Chron. 22, 19; 28, 10. II Chron. 26, 18; 29, 21; 30, 8; 36, 17. Neh. 10, 40. Ps. 78, 69. Thren. 1, 10; 2, 7. 20: vielleicht auch Jes. 63, 18). Auch die einzelnen Theile des Tempels wie der Stiftshütte werden als קֹדֶשׁ

---

1) Bald ist in der Bezeichnung הַקֹּדֶשׁ der Vorhof mit dem Brandopferaltar einbegriffen (Ex. 28, 43. Lev. 10, 18), bald ist damit nur das eigentliche Zelt, die Wohnung, gemeint (Ex. 38, 27. Num. 4, 20; 18, 5). Wo מָקוֹם ק' steht, ist immer speciell der Vorhof gemeint.

2) Wenn etwa nicht der Salomonische Tempel hier gemeint sein sollte, so doch das von David für die Bundeslade errichtete Zelt, s. Knobel z. d. St.

bezeichnet, der Vorhof (Jes. 62, 9[1]), die Tempelgemächer der Priester Ez. 42, 13[2]; 44, 19; 46, 19), der Hinterraum, דְּבִיר (Lev. 16, 2 f. 16 f. 20. 23 [?]. 27. Ez. 41, 21. 23. Ps. 28, 2), die Geräthe (Num. 3, 31; 4, 15; 7, 9; 18, 3; 31, 6. I Kön. 8, 4. I Chron. 9, 29; 22, 19. II Chron. 5, 5. Esr. 8, 28; מִקְדָּשִׁים: Lev. 21, 23. Jer. 51, 51), so die Lade (II Chron. 35, 3), überhaupt Alles, was dem Heiligthum eignet (so etwa Ez. 44, 8. I Chron. 23, 28; vgl. Ez. 22, 8. 26); mit dem Plur. מִקְדָּשִׁים werden die Einzelgebäude des Tempels benannt (Ps. 68, 36; 73, 17; wohl auch Ez. 21, 7; 7, 24[3]). Unter »heiligem Wasser« (Num. 5, 17: מַיִם קְדֹשִׁים) ist doch wohl solches zu verstehen, welches aufbewahrt wurde in einem zum Heiligthum gehörenden Gefässe (vgl. Ex. 30, 18). Speciell wird die Bezeichnung הַקֹּדֶשׁ dem Priesterraume beigelegt im Gegensatz zu dem allem Volk zugänglichen Vorhof als minder heiligem wie zu der Cella als dem Allerheiligsten[4] (Ex. 26, 33. I Kön. 8, 8; vgl. etwa noch Ez. 42, 14. I Kön. 8, 10. I Chron. 23, 32. II Chron. 5, 11). — Durch die Berührung mit dem Tempel ist dann auch ein weiterer Umkreis Jahwe zugeeignet; so wird der Berg, auf welchem der Tempel (und Jerusalem) liegt, im weiteren Sinne auch seinerseits Wohnstätte Jahwe's (Joe. 4, 17), bezeichnet als הַר הַקֹּדֶשׁ (Joe. 2, 1; 4, 17. Jes. 11, 9. Zeph. 3, 11. Obadj. 16. Ez. 20, 40. Jes. 27, 13; 56, 7; 57, 13; 65, 11. 25; 66, 20. Dan. 9, 16. 20; 11, 45. Ps. 2, 6; 3, 5; 15, 1; 43, 3; 48, 2; 99, 9; vgl. Ps. 24, 3. — Sach. 8, 3); Ezechiel's Tempelbezirk und das anstossende Levitenland sind ebenfalls ein קֹדֶשׁ (Ez. 45, 1. 4. 6 f.; 48, 10. 14. 18. 20 f.; מִקְדָּשׁ Ez. 45, 4). Jeder Ort, wohin die Bundeslade, das

---

1) חַצְרוֹת קָדְשִׁי. Die Stellen, wo קֹדֶשׁ als zweites Glied des Status constructus für das Adjectivum steht, sind hier nicht überall von denen, wo קֹדֶשׁ für sich allein als Concretum gebraucht wird, ausdrücklich unterschieden, da dieser unterschiedliche Gebrauch für das Verständniss des Begriffes nichts austrägt.

2) לִשְׁכֹּת הַקֹּדֶשׁ und הַמָּקוֹם קָדֹשׁ.

3) An letzter Stelle מְקַדְּשֵׁיהֶם für מִקְדְּשֵׁיהֶם, s. Hitzig z. d. St.

4) S. unten S. 53.

Zeichen der Gegenwart Jahwe's, kommt, ist ein קֹדֶשׁ (II Chron. 8, 11). Ganz Jerusalem, als die Wohnstätte Jahwe's in sich bergend, ist eine heilige Stadt, Ps. 46, 5: »die Stadt Gottes, heilig (קְדֹשׁ) durch die Wohnungen des Höchsten«[1] (קֹדֶשׁ: Jes. 48, 2; 52, 1. Dan. 9, 24. Neh. 11, 1. 18; vgl. Joe. 4, 17. Jer. 31, 40[2]); desshalb sind ein קֹדֶשׁ auch die Berge, auf welchen Jerusalem liegt (Ps. 87, 1; vgl. Jer. 31, 23). — Jeder Ort, wo Jahwe sich offenbart, ist durch sein Nahen zu demselben ein Heiliges geworden (קֹדֶשׁ: Ex. 3, 5. Jos. 5, 15), so soll das Lager Israel's, weil Jahwe inmitten desselben wandelt, heilig sein, d. h. als solches behandelt werden (וְהָיָה קָדוֹשׁ Deut. 23, 15). Jeder Ort, wo man in der älteren Zeit Jahwe verehrte, ausserhalb Jerusalem's, ist ein מִקְדָּשׁ (Jos. 24, 26; vgl. Am. 7, 13. 9 von dem Gotteshause zu Bethel und den Cultusstätten des Nordreiches überhaupt). Ein Heiligthum ist das ganze Land, welches Jahwe als sein Eigenthum seinem Volke verliehen hat, in dessen Mitte er wohnt und wirkt (קֹדֶשׁ: Ex. 15, 13[3]. Sach. 2, 16. Ps. 78, 54[4]; vgl. »heilige Städte« Jes. 64, 9; »heilige Berge« Ps. 110, 3[5]; »seine heilige Stätte« Esr. 9, 8 von dem ganzen Lande oder sonst von Jerusalem). Heilig ist ebenso die überirdische Stätte der Gegenwart Jahwe's, der Himmel (קֹדֶשׁ: Deut. 26, 15. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20. Jer. 25, 30. Jes. 57, 15 [קָדוֹשׁ]; 63, 15. Sach. 2, 17. II Chron. 30, 27. Ps. 11, 4; 20, 7; 102, 20; vom himmlischen oder irdischen Tempel קֹדֶשׁ: Ps. 68, 6; 150, 1; מִקְדָּשׁ: Ps. 96, 6). Heilig ist auch der Thron, auf welchem Jahwe im Himmel seinen Sitz hat (Ps. 47, 9: כִּסֵּא קָדְשׁוֹ[6]).

---

1) Oder wohl besser: »Heiligthum der Wohnungen«, קָדוֹשׁ substant. = קֹדֶשׁ; denn עִיר ist Femininum (Riehm z. d. St.).

2) Auch Koh. 8, 10 ist מְקוֹם קָדוֹשׁ = מ' קֹדֶשׁ wohl zu verstehen von Jerusalem, s. Delitzsch z. d. St.

3) Oder נְוֵה קָדְשֶׁךָ ist hier Bezeichnung des Tempels; vgl. v. 17.

4) Vielleicht ist ferner das Land als מִקְדָּשׁ bezeichnet Jes. 63, 18., wie sonst freilich nie (Knobel z. d. St.); wahrscheinlich ist von dem Tempel die Rede (Delitzsch z. d. St.).

5) Nach der LA. הררי.

6) Für den Thron als himmlischen vgl. Jes. 66, 1. Ps. 103, 19.

Dass der Berg, auf welchen der König von Tyrus gesetzt war, Ez. 28, 14 ein heiliger genannt wird in seiner Eigenschaft als Gottesort, sei es als Aufenthaltsort Jahwe's, sei es der heidnischen Götter, zeigt deutlich die Bezeichnung הַר קֹדֶשׁ אֱלֹהִים. Mit מִקְדָּשִׁים werden auch benannt die Stätten, welche die Heiden ihren Göttern geweiht haben (Jes. 16, 12. Ez. 28, 18).

---

b) Wie die Stätten der göttlichen Gegenwart heilig sind, ebenso ist heilig Alles, was Jahwe dargebracht, für ihn aus dem Bereiche des Gewöhnlichen oder Profanen ausgesondert wird, um sein Eigenthum zu sein: ein קֹדֶשׁ sind die Opfer (Ex. 28, 38; 29, 33 f. Lev. 21, 22; 22, 2—4. 6 f. 10. 12. 14—16; 23, 20. Num. 5, 9 f.; 18, 8. 19. Deut. 12, 26. Jer. 11, 15. Ez. 44, 13. Hag. 2, 12. II Chron. 35, 13. Neh. 10, 34; vgl. Ez. 36, 38. — II Chron. 29, 33 von Opferthieren), die Brode des Angesichts (I Sam. 21, 5), das Rauchwerk (Ex. 30, 35. 37), der Zehnte (Lev. 27, 30. 32 f. Num. 18, 32. Deut. 26, 13), die darzubringende Erstgeburt von reinem Vieh (Num. 18, 17) und andere pflichtmässige Abgaben an den Tempel oder die Priester (Lev. 19, 24. II Kön. 12, 5), überhaupt jede Weihegabe an Thieren, Häusern, Gold und Silber u. s. w., (Ex. 36, 6. Lev. 5, 15 f.; 27, 9. f. 14. 21. 23. Jos. 6, 19. Jes. 23, 18. Ez. 20, 40. I Kön. 7, 51; 15, 15. II Kön. 12, 5. 19. I Chron. 26, 20. 26; 28, 12. II Chron. 5, 1; 15, 18; 24, 7; 31, 6. 12), oder was sonst Jahwe als Eigenthum zufällt (Sach. 14, 20 f. Jes. 35, 8)[1].

Heilig ist weiter Alles, was der Darbringung von Gaben an Jahwe irgendwie dient, so die Kleidung, in welcher die Priester den Opferdienst verrichten (קֹדֶשׁ: Ex. 28, 2. 4. 36; 29, 6. 29; 31, 10; 35, 19. 21; 39, 1. 30. 41; 40, 13. Lev. 8, 9; 16, 4. 32. Ez. 42, 14); nach Ez. 42, 14 sollen die Priester diese heiligen Kleider

---

1) In unbestimmter Allgemeinheit steht קֹדֶשׁ von einer gottgeweihten Sache Lev. 10, 10; 12, 4. Zeph. 3, 4. Ez. 22, 26; 44, 23 und in der dunkeln Stelle Spr. 20, 25., s. dazu Delitzsch.

ablegen im Heiligthum, ehe sie in den äusseren Vorhof unter das Volk treten, wodurch jene Kleider profanirt würden. Heilig ist das Salböl des Heiligthums, welches bei Weihungen zur Verwendung kommt (קֹדֶשׁ: Ex. 30, 25. 31 f.; 37, 29. Num. 35, 25. Ps. 89, 21) und sogar der Schekel, welcher für die Gaben an Jahwe als Mass dient (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ: Ex. 30, 13. 24; 38, 24—26. Lev. 5, 15; 27, 3. 25. Num. 3, 47. 50; 7, 13—86; 18, 16). — Heilig ist Alles, was dem Verkehre Jahwe's mit seinem Volke dient, irgendwie zum Cultus gehört, so die Festversammlungen (מִקְרָא-קֹדֶשׁ: Ex. 12, 16. Lev. 23, 2—4. 7 f. 21. 24. 27. 35—37. Num. 28, 18. 25 f.; 29, 1. 7. 12) und die Tage, welche zum Cultus bestimmt sind (קָדוֹשׁ: Neh. 8, 9—11; יוֹם קֹדֶשׁ: Neh. 10, 32), besonders der Sabbath (קֹדֶשׁ: Ex. 16, 23; 31, 14 f.; 35, 2. Jes. 58, 13 [יוֹם קָדְשִׁי und קָדוֹשׁ יהוה]. Neh. 9, 14), auch das Jobeljahr (Lev. 25, 12: קֹדֶשׁ). Die Kleider, in welchen die Laien religiöse Feiern begehen, sind heiliger Schmuck (הַדְרַת-קֹדֶשׁ: Ps. 29, 2; 96, 9. I Chron. 16, 29[1]; vgl. II Chron. 20, 21).

---

c) Das Verständniss der Heiligkeit von Sachen ist besonders wichtig, weil dadurch gewisse Vorstellungen, welche man mit dem Begriffe der Heiligkeit verbunden hat, von vornherein abgelehnt werden. Es kann selbstverständlich Heiligkeit, welche ganz vorzugsweise von unbelebten Dingen ausgesagt wird, zunächst nicht eine sittliche Beschaffenheit sein. — Weitere Bestimmungen müssen sich aus den einzelnen Fällen ergeben. Keine Sache ist an und für sich heilig, sondern wird es erst durch eine religiöse Beziehung, in welche sie gesetzt wird; ‚heilig' bezeichnet also zunächst nicht eine Beschaffenheit, sondern ein Verhältniss. Darin zeigt sich deutlich eine Verschiedenheit von ‚rein' und ‚heilig': nach alttestamentlicher Anschauung sind gewisse Dinge,

1) So etwa auch Ps. 110, 3 nach der recipirten LA. הַדְרֵי-קֹדֶשׁ; doch siehe das Richtige oben S. 43 Anmerk. 5.

z. B. Thiere, rein oder unrein um ihrer natürlichen Beschaffenheit willen. »Alles Gold und Silber und eherne und eiserne Gefässe« der heidnischen Stadt Jericho dagegen hatten gewiss nicht eine besondere Beschaffenheit, welche diese Gegenstände von Gold u. s. w. in andern Städten unterschied, und doch soll Jericho's Gold und Silber nach Jos. 6, 19 »dem Jahwe heilig« (קֹדֶשׁ) sein, lediglich weil es zu ihm in ein Verhältniss gesetzt, nämlich zu seinem Eigenthum (für »seine Schatzkammer«) bestimmt wird. — Wenn gewisse Dinge von dem Heiligwerden ausgeschlossen sind, so beruht auch dies lediglich auf Jahwe's Willen. So ist für Identität der Vorstellungen des Reinen und des Heiligen daraus nichts zu entnehmen, dass allerdings nur physisch reine Dinge zu heiligen erklärt werden können (z. B. nur levitisch reine Thiere und alles Heilige rein erhalten werden muss: es beruht dies darauf, dass Jahwe das Unreine verabscheut, also nicht geweiht haben will. Die Leviten haben nach I Chron. 23, 28 zu wachen über die Reinheit alles Heiligen, und das nach der Geburt unreine Weib darf nichts Heiliges anrühren und nicht in das Heiligthum kommen (Lev. 12, 4). Bei Verunreinigung bedarf das Heilige der Reinigung und neuer Heiligung (Lev. 16, 16. 19). Das Lager Israel's in der Wüste darf, weil es heilig (קָדוֹשׁ) sein soll, nicht verunreinigt werden durch Excremente (Deut. 23, 14 f.). Aber aus diesen Stellen geht doch nur hervor, dass Reinheit Bedingung ist für das Heiligsein. Dass beides nicht zusammenfällt, zeigt Ex. 37, 29., wo das im Cultus verwendete Salböl als »heilig« und die Spezereien, aus welchen das (heilige) Rauchwerk bereitet wird, als »rein« bezeichnet sind; ,heilig' werden diese Gegenstände erst durch die Bestimmung für den Cultus; darum ist Ex. 30, 35 von dem Rauchwerk gesagt, dass es »rein« und dass es קֹדֶשׁ sei. Weil aber alles Heilige rein sein muss und, wo es etwa verunreinigt wird, der Wiederherstellung der Reinheit bedarf, so werden allerdings ,rein s.' und ,heilig s.' gegensätzlich gebraucht[1]. —

1) S. oben S. 24 f.

Unter den bisher besprochenen Stellen sind ferner zwei, wo man etwa ‚heilig‘ ersetzen könnte durch ‚rein‘. »Heiliges Wasser« (Num. 5, 17) könnte wohl gleichbedeutend sein mit ‚reines Wasser‘, und sicher ist in der Forderung, das Lager Israel's solle »heilig« sein (Deut. 23, 15), wie der Zusammenhang unzweifelhaft ergibt, die Forderung enthalten, es solle ‚rein‘ sein; nachdem Deut. 23, 14 die Verunreinigung des Lagers durch Excremente verboten worden, heisst es v. 15: »denn Jahwe, dein Gott wandelt inmitten deines Lagers . . .; darum soll dein Lager heilig sein (וְהָיָה קָדוֹשׁ), so wird er nicht Schandbares an dir sehen und sich von dir wenden«. Aber auch hieraus geht doch noch nicht hervor, dass ‚rein‘ und ‚heilig‘ sich decken: das Lager soll heilig, d. h. gottgehörig, sein und — das ergibt sich daraus — in seiner Beschaffenheit dieser Bestimmung entsprechen, desshalb rein gehalten werden. Es bedeutet hier also הָיָה קָדוֹשׁ ‚von der Beschaffenheit eines Geweihten sein‘, wozu das Reinsein gehört. Dies ist nur ein sich ansetzendes secundäres Moment, und es ist aus Deut. 23, 15 durchaus nicht zu erweisen, dass קָדוֹשׁ ursprünglich bedeutete ‚rein‘.

In der Bestimmung von קֹדֶשׁ als Verhältnissbegriff liegen zwei schon früher[1] richtig bemerkte Momente: das negative, dass die heiligen Dinge herausgenommen sind aus der Gesammtheit des Gleichartigen, und das positive, dass sie Jahwe zugeeignet sind. — Jenes ist z. B. deutlich ausgedrückt, wenn »ein Heiliges vom Lande« (קֹדֶשׁ מִן־הָאָרֶץ), d. h. ein aus dem ganzen Lande abgetrennter heiliger Theil, erwähnt wird (Ez. 45, 4 vom Priester- und Tempelbezirk). Dieser Charakter des Ausgesonderten verleiht den heiligen Dingen die Bestimmung der Unnahbarkeit und Unverletzbarkeit Allem gegenüber, aus dessen Gemeinschaft das Jahwe Zugeeignete nach seinem Willen entnommen sein soll: die Bestandtheile des Füllopfers der Priester sind ein קֹדֶשׁ (Ex. 29, 33 f.), woraus die Bestimmung abgeleitet wird, sie zu essen sei

1) So von Oehler, Theol. Bd. I, S. 161.

Jedem ausser den Priestern verwehrt, und was diese etwa übrig liessen, müsse verbrannt werden; als ein dem Heiligkeitscharakter des Jahwe-Tempels Widerstreitendes wird es bezeichnet (Thren. 1, 10), dass in denselben (»in Jerusalem's Heiligthum«) Heiden kommen, welche Jahwe von der Versammlung seines Volkes ausgeschlossen hat; ein Ungehöriges ist es, dass bei Jerusalem's Zerstörung »heilige Steine« (אַבְנֵי־קֹדֶשׁ)[1] ausgestreut wurden an allen Strassenecken (Thren. 4, 1). Wenn es Ps. 93, 5 heisst, dem Hause Jahwe's »zieme« Heiligkeit (קֹדֶשׁ), so kann damit nur gemeint sein: Unverletzbarkeit, d. h. Anerkennung des Charakters als eines Ausgesonderten. Sehr deutlich ist diese Wendung des Begriffes der Heiligkeit, wenn Jer. 31, 40 der Umfang des neuen Jerusalem bezeichnet wird als »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַיהוה), da weiter der Zustand dieses neuen Jerusalem näher dahin bestimmt wird, es werde in Ewigkeit nicht mehr zerstört und vernichtet werden. Ebenso heisst es Joe. 4, 17 von dem zukünftigen Jerusalem: »es wird heilig sein (וְהָיְתָה . . . קֹדֶשׁ), und Fremde werden es fernerhin nicht betreten.« Obadj. 16 heisst der Zion in seiner gegenwärtigen Beschaffenheit ein »heiliger Berg«, d. h. ein Jahwe eignender; trotzdem wird v. 17 hinzugefügt, der Zion werde in Zukunft heilig sein (וְהָיָה קֹדֶשׁ), was erklärt wird durch den Zusatz, es werde »eine Errettung« daselbst sein, d. h. was schon jetzt seine Bestimmung ist als eines Jahwe-Eigenthums, wird in Zukunft realisirt werden: Unantastbarkeit. Den Weg »genannt der heilige Weg« (דֶּרֶךְ הַקֹּדֶשׁ), auf welchem das geläuterte Israel dereinst heimzieht, darf kein Unreiner, d. h. kein zu jenem wahren Gottesvolke nicht Gehörender betreten (Jes. 35, 8). Das heilige Rauchwerk würde sogar profanirt werden, wenn dieselbe Mischung zu profanem Gebrauch anderweitig gefertigt würde, was Ex. 30, 37 f. bei Strafe der Ausrottung verboten wird. Der Ezechielische Tempelbezirk darf, weil »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַיהוה) nicht verkauft oder vertauscht werden (Ez. 48, 14).

---

1) Der Ausdruck, bildlich gemeint als Bezeichnung der edelsten Israeliten, scheint gewählt mit Bezug auf die Steine im Brustschilde des Hohenpriesters.

Insofern den heiligen Dingen Unverletzbarkeit zukommt, ziemt dem Menschen den Heiligthümern gegenüber Furcht, ein Gedanke, der wichtig wird für die Bestimmung der Heiligkeit Gottes: »mein Heiligthum« (d. h. die Stiftshütte), spricht Jahwe, »sollt ihr fürchten; ich bin Jahwe« (Lev. 19, 30; 26, 2). Der Zusatz zeigt, nicht der Stiftshütte an und für sich, nicht diesem Zelte als solchem, hafte irgend eine Furcht erweckende Eigenschaft an, sondern es ist Jahwe's Wille, dass es so gehalten werde. Wer diese Furcht vor dem Heiligen nicht achtet, den trifft Strafe: Berührung oder Anblick des Heiligen in der Stiftshütte wirkt tödtlich für Nichtpriester, d. h. für Alle ausser Denen, welchen Jahwe den Zutritt zu den Heiligthümern gestattet hat (Num. 4, 15. 20).

Mit jenem negativen Moment des Ausgesondertseins verbindet sich die Vorstellung des Ausserordentlichen, über das Gewöhnliche Erhabenen, Herrlichen. Diese Bedeutung des Heiligseins ergibt sich doch wohl, wenn Jes. 64, 10 von dem Tempel als »dem heiligen und herrlichen Hause« (בֵּית קָדְשֵׁנוּ וְתִפְאַרְתֵּנוּ) die Rede ist, wo die Väter Gott »gepriesen« haben, und wenn die Verbrennung dieses Hauses parallel gesetzt wird der Verwüstung aller »Kostbarkeiten« Israel's (ebend.; ebenso Thren. 1, 10). Der Himmel heisst Jes. 63, 15 Jahwe's »heilige und herrliche Wohnung« (זְבוּל קָדְשְׁךָ וְתִפְאַרְתֶּךָ). Jer. 17, 12 wird Israel's Heiligthum, der Tempel, zugleich als herrliche und als erhabene Stätte bezeichnet: »Ein Thron der Herrlichkeit (כָּבוֹד), eine Höhe (מָרוֹם) von Anfang ist der Ort unseres Heiligthums«; vgl. Ez. 20, 40: »mein [Jahwe's] heiliger Berg« parallel mit »hoher Berg Israel's« und Dan. 11, 45: »der heilige Berg der Herrlichkeit« (הַר צְבִי־קֹדֶשׁ)[1]. Von den Priestergewändern heisst es Ex. 28, 2: »Heilige Kleider sollst du anfertigen deinem Bruder Aaron zu Ruhm und Herrlich-

1) Vielleicht schliesst Ps. 78, 69 schon die Bezeichnung מִקְדָּשׁ auch ein die Vorstellung einer über die Vergänglichkeit des Irdischen erhabenen (?), einer ewigen Stätte: »Er [Jahwe] baute gleich Himmelshöhen sein Heiligthum, gleich der Erde hat er es auf ewig gegründet«, d. h. wie Himmel und Erde unwandelbar bestehen, so auch das Heiligthum.

keit« (לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת)[1]. — Wie ,herrlich' und ,erhaben' an den angeführten Stellen verbunden mit ,heilig' gebraucht werden, so wird überhaupt das, was Jahwe's, also heilig ist, gern als ein Hohes gedacht. Seine Wohnstätte, der Himmel, ist hoch über der Erde und heisst darum מָרוֹם oder מְרוֹמִים[2]; mit dem Epitheton der Heiligkeit wird Mich. 1, 2 f. Hab. 2, 20 der Himmel (הֵיכַל קָדְשׁוֹ) der Erde als dem Niedrigen gegenübergestellt, wie er Jer. 25, 30 bezeichnet wird mit מָרוֹם neben מְעוֹן קָדְשׁוֹ. Um beim Cultus dieser hohen Wohnung Gottes nahe zu sein, waren ursprünglich die hohen Bergspitzen die heiligen Stätten. Dass aber das Heilige als solches ein Hohes, aus der niedern Erdfläche Ausgesondertes sei, drückt sich darin aus, dass das Zionsheiligthum, welches doch in seiner natürlichen Beschaffenheit keine besonders hohe Stätte war, gern gleich dem Himmel מָרוֹם genannt wird (Jer. 17, 12; 31, 12. Ez. 17, 23; 20, 40), in der Endzeit denkt sich jener von Micha und Jesaja benützte Prophet ein Erhöhtsein des Zion über alle andern Berge (Mich. 4, 1. Jes. 2, 2); überhaupt ist die ständige Bezeichnung des Jerusalemischen Heiligthums als Berg Zion nicht bedeutungslos. — Aus dem Allem dürfte doch wohl hervorgehen, dass die heiligen Dinge überhaupt dem Hebräer als hohe, erhabene galten, als durch ihre Beziehung zu dem über der Erde wohnenden Gott hinausgehoben über das niedere Niveau des Nichtgeweihten. Es ist schon charakteristisch für die semitische Anschauung von der Erhabenheit der Gottheit und des Göttlichen, dass auch das gewöhnliche Wort für die himmlische Wohnstätte der Gottheit, שָׁמַיִם, diese nicht, wie es in arischen Sprachen geschieht, nach ihren Lichterscheinungen, sondern nach der Höhe benennt.

Der positive Gedanke der Zueignung an die Gottheit

---

1) Es lässt sich etwa noch vergleichen, dass Israel's Land, öfters als »heiliges Land« bezeichnet, daneben auch heisst: אֶרֶץ חֶמְדָּה (Jer. 3, 19. Sach. 7, 14. Ps. 106, 24; vgl. חֶלְקַת חֶמְדָּתִי Jer. 12, 10).

2) S. Studien I, S. 118 Anmerk. 2, wo hinzuzufügen: Ps. 7, 8 (מָרוֹם).

prägt sich in dem Gebrauche von קֹדֶשׁ sprachlich aus in der Wendung: »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַיהוה z. B. Ex. 28, 36; 30, 10. 37; 39, 30. Lev. 19, 24. Jos. 6, 19. Sach. 14, 21. Jer. 31, 40. Ez. 48, 14; dafür קֹדֶשׁ יהוה »Heiligthum des Jahwe« Lev. 19, 8), ebenso in den häufigen Ausdrücken: »mein heiliger Berg« im Munde Jahwe's (z. B. Obadj. 16; vgl. »sein heiliger Berg« Ps. 3, 5; 48, 2), »mein heiliges Oel« (Ps. 89, 21); vgl. »dein heiliger Sabbath« (Neh. 9, 14), das sehr häufige »mein Heiligthum« u. s. w. Der Gedanke der Zugehörigkeit zu Jahwe liegt ferner deutlich in קֹדֶשׁ, wenn Sach. 2, 16 das zukünftige Juda bezeichnet wird als Jahwe's ererbtes »Theil« auf »heiligem« Lande: Volk und Land werden in gleicher Weise Jahwe's Eigenthum sein. — Dass in קֹדֶשׁ liege die Vorstellung des Ausgesondertseins für Jemanden, zu seinem Besitze — immer aber nur in der Weise, dass der eigentliche Eigenthümer Jahwe ist, welcher das ihm Eignende Andern zustellt — zeigt sich, wenn in der schon oben geltend gemachten Stelle Jes. 35, 8 der Weg, auf welchem das geläuterte Israel aus der Gefangenschaft heimzieht, ein »heiliger Weg« genannt wird, weil Jahwe ihn als sein Eigenthum seinem Eigenthumsvolke und nur diesem bestimmt hat. — Beide Vorstellungen, das Ausgesondertsein und das Zugeeignetsein, lassen sich auf dem Gebiete des Endlichen nie trennen und müssen stets in einander überfliessen; das einem Bereiche Entnommene muss eben als solches einem andern anheimfallen und umgekehrt. Weil das Levitenland »heilig dem Jahwe« ist, darf nach Ez. 48, 14 nichts davon verkauft oder sonst weggebracht werden; deutlich also bezeichnet »heilig dem Jahwe« das Besitzthum, was noch weiter an die Hand gegeben wird durch die daneben stehende Bezeichnung dieses Levitenantheils als »Erstling des Landes«, d. h. wie die Erstlinge so gehört auch jener dem Jahwe. Wer von dem Reste des Schelamimopfers am dritten Tage isst, soll ausgerottet werden, weil dieser Rest heilig ist dem Jahwe (Lev. 19, 8), d. h. weil er mit Feuer verbrannt werden soll (v. 6), um aller Profanirung enthoben zu sein. Die Bestimmung des heiligen Rauchwerks zum Eigen-

thume Jahwe's wird besonders deutlich angegeben mit den Worten: »Nicht sollt ihr es für euch machen; heilig soll es dir sein [gelten] dem Jahwe« (Ex. 30, 37).

Die Bedeutung ‚Jahwe-Eigenthum' tritt für קֹדֶשׁ ferner hervor an einigen Stellen, wo הָיָה קֹדֶשׁ so viel ist wie: ‚dem Besitze des Heiligthums oder der Priester verfallen'. So Lev. 27, 9: »Alles was man an Thieren, von welchen man Opfer darzubringen pflegt, dem Jahwe gibt [gelobt], soll heilig sein« (im Gegensatz nämlich von gelobten nichtopferbaren Thieren, welche zu lösen sind v. 11 ff.) und v. 10: »Wenn Einer vertauscht das [gelobte] Thier mit einem andern, so soll jenes mit seinem Tausche heilig sein«. Diese Bestimmungen werden mit Bezug auf Aecker, welche man geweiht und nicht gelöst hat, v. 21 dahin erklärt, dass ein solcher Acker beim Ausgang des Jobeljahres »heilig sein soll dem Jahwe wie das gebannte Feld (שְׂדֵה הַחֵרֶם); dem Priester soll er zufallen als Besitz.« Der Gegensatz zu היה קדש ist hier: von den Besitzansprüchen Jahwe's lösen. Ohne diesen Gegensatz hat ה׳ ק׳ dieselbe Bedeutung Jos. 6, 19. Ebenso Num. 6, 20; 18, 10. Ez. 45, 4: קֹדֶשׁ לַכֹּהֵן »heilig für den Priester«. Erklärt wird dieser Ausdruck durch die vollständigere Aussage Lev. 23, 20: »heilig dem Jahwe für den Priester« (קֹדֶשׁ לַיהוה לַכֹּהֵן).

Auf die positive Seite der Heiligkeit verweist weiter die Annahme eines Gradunterschiedes der Heiligkeit. Alles Heilige ist als solches dem Bereiche des Profanen entnommen; aber dabei kann die Annäherung, in welche es zu Jahwe gesetzt ist, grösser oder geringer sein. Von dem Zehnten, welcher in seiner Totalität ein קֹדֶשׁ ist (Num. 18, 32), insofern er den Leviten als Dienern Jahwe's abzuliefern, müssen diese wieder ein מִקְדָּשׁ abgeben (Num. 18, 29), welches den Aaroniden gehört. Der inmitten eines heiligen Bezirkes gelegene Ezechielische Tempel wird als die dem gegenwärtigen Gott nächste Stätte bezeichnet mit »Heiliges unter den heiligen Dingen«, d. i. ‚Allerheiligstes' (קֹדֶשׁ קֳדָשִׁים c. 45, 3); aber auch der den Tempel umgebende Bezirk oder das Priester-

land, meist nur als »heilig« bezeichnet, wird zweimal Allerheiligstes genannt (Ez. 43, 12; 48, 12), im Verhältniss nämlich zu dem in weiterem Abstande liegenden Levitenlande, welches auch seinerseits heilig ist; der Begriff des Allerheiligsten ist also deutlich ein relativer. Er wird allgemein auf jene Dinge angewendet, welche in unmittelbarer Nähe Jahwe's sind, so namentlich auf die Cella des Heiligthums (Ex. 26, 33 f. Ez. 41, 4. Dan. 9, 24. I Kön. 6, 16; 7, 50; 8, 6. II Chron. 3, 8. 10; 4, 22; 5, 7)[1], welche ferner Lev. 16, 33 als »Heiligthum des Heiligen« (מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ) bezeichnet wird. — »Allerheiligstes« sind alle Geräthe des Heiligthums von der Bundeslade bis zum Brandopferaltar (Num. 4, 4. 19; vgl. Ex. 30, 29; vom Räucheraltar Ex. 30, 10; vom Brandopferaltar Ex. 29, 37; 40, 10). Dass hier überall die als »allerheiligste« bezeichneten Dinge in grösserer Gottesnähe befindlich gedacht sind als diejenigen, welche nur »heilig« genannt werden, zeigt deutlich Ex. 30, 36., wo das Rauchwerk so bezeichnet wird, insoweit es zum Gebrauch in das Heilige der Stiftshütte kommt, während das übrige fertiggestellte und anderweit zu bewahrende Rauchwerk nur »heilig« genannt wird (v. 35. 37). Allerheiligstes ist alles dasjenige, was nur für die Priester zugänglich ist, die Mincha (Lev. 2, 3. 10; 6, 10; 10, 12. Num. 18, 9. Ez. 42, 13), ferner das Sündopfer (Lev. 6, 18. 22; 10, 17) und Schuldopfer (Lev. 7, 1. 6; vgl. Lev. 21, 22. Ez. 44, 13. Esr. 2, 63. Neh. 7, 65. II Chron. 31, 14), welche nur von ihnen gegessen werden dürfen und an heiligem Orte verzehrt werden müssen, ebenso das Opfer des vom Aussatze Gereinigten, welches wie Sünd- und Schuldopfer dem Priester zufällt (Lev. 14, 13), und die nur den Priestern zum Genuss angewiesenen Schaubrode (Lev. 24, 9). Darum wird der Dienst Aaron's und seiner Söhne, weil er sich auf die allerheiligsten Dinge bezieht, bezeichnet als »Geschäft des Allerheiligsten« (I Chron. 6, 34). — »Allerheiligstes« ist ferner das Gebannte (חֵרֶם), welches sich von heiligen Gaben dadurch unterscheidet, dass es

1) Num. 18, 10 »Allerheiligstes« von der ganzen Stiftshütte (Vorhof).

dem Besitze Jahwe's unwiderbringlich verfallen ist, nicht gelöst werden kann (Lev. 27, 28).

B. קָדַשׁ (קָדֵשׁ), הִקְדִּישׁ, קִדֵּשׁ, קֻדַּשׁ, נִקְדַּשׁ, הִתְקַדֵּשׁ.

Was wir gewonnen haben durch die Untersuchung des Gebrauches von קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ mit Bezug auf Sachen wird bestätigt durch die Bedeutung der seltenern und offenbar secundären Verbalformen mit Bezug auf das gleiche Gebiet.

a) Das Ḳal קָדַשׁ, קָדֵשׁ besagt nichts Anderes als הָיָה קֹדֶשׁ ‚Gotteseigenthum sein'. So heisst es von den Kleidern Aaron's und seiner Söhne, dass sie heilig seien (Ex. 29, 21). — Nach Num. 17, 2 f. wird heilig was »vor Jahwe« kommt: die Korachiten haben ihre Pfannen »vor Jahwe gebracht, und sie [die Pfannen] sind [dadurch] heilig geworden«; diese Stelle zeigt zugleich wieder, dass das Heiligsein ein Entnommensein aus dem profanen Gebrauche bezeichnet: Eleasar soll die Pfannen der durch ein Gottesgericht umgekommenen Korachiten aufheben, d. h. der profanen Verwendung entziehen, »denn sie sind heilig«; es soll darum aus denselben ein Altarüberzug hergestellt werden, damit sie in der Verwendung zum Cultus verbleiben. — Ohne directe Beziehung auf den Cultus bedeutet קָדַשׁ (wie הָיָה קֹדֶשׁ): »dem Heiligthumsbesitze verfallen« Deut. 22, 9., wo verboten wird, das Fruchtfeld mit Zwiefältigem zu besäen, »damit nicht heilig werde die Fülle, der Samen, welchen du säest, und das Erträgniss des Fruchtfeldes«. Hier kann unzweifelhaft mit קדשׁ keinerlei Beschaffenheit ausgesagt sein, welche auf jeden Fall eine gottwohlgefällige sein müsste; denn geschweige, dass dieses »heilig Gewordene« seiner Beschaffenheit nach ein Jahwe Wohlgefälliges wäre, ist es vielmehr ein Verbotenes und soll als solches Jahwe verfallen, d. h. von seinen Dienern, den Priestern, confiscirt werden[1]. — Aus dem

---

1) Nicht gehört hierher der Gebrauch von קָדַשׁ Ex. 29, 37; 30, 29. Lev. 6, 11. 20., wo davon die Rede ist, dass heilig sein muss wer die hochheiligen Dinge berührt, was Riehm (Begriff der Sühne 1877 S. 65) ganz richtig aus Lev.

Gebrauch von קֹדֶשׁ Hag. 2, 12 ist nur zu entnehmen, dass es nicht einen solchen Zustand bezeichnet, welcher sich durch Berührung von einer Sache auf die andere übertragen lässt, wie es mit der Unreinheit geschieht: der Gewandzipfel, in welchem man heiliges Fleisch trägt, kann das Heiligsein auf einen dritten Gegenstand nicht übertragen; dass der Gewandzipfel selbst durch die unmittelbare Berührung heilig geworden sei, ist nicht gesagt, und nach Lev. 6, 20 f. sind als heilig anzusehen nur die ihm anhaftenden Bestandtheile vom Opferfleisch[1].

---

b) Das Hiphil הִקְדִּישׁ, häufig verbunden mit לַיהוה (z. B. Lev. 27, 14. 16. 22. Deut. 15, 19. Richt. 17, 3. II Sam. 8, 11), bedeutet: eine Sache zum קֹדֶשׁ erklären, d. h. Jahwe zum Eigenthum übergeben, so ein Thier als Opfer, sowohl von den pflichtmässigen Opfern als von den freiwilligen Gelübden (Ex. 28, 38. Lev. 22, 2 f.; 27, 26. Deut. 15, 19. II Chron. 30, 17; vgl. auch Jer. 12, 3); oder auch ein Haus (Lev. 27, 14 f.) oder Feld (Lev. 27, 16—19. 22) als Heiligthums- oder Priesterbesitz erklären; in diesem Sinne auch von verschiedentlichen dem Tempel vermachten Kostbarkeiten (II Sam. 8, 11. [I Chron. 18, 11.] II Kön. 12, 19. I Chron. 26, 26—28); ebenso Richt. 17, 3 von der Wei-

---

6, 11 entnimmt, während Knobel u. A. hier überall ausgesagt finden, dass dem Heiligthumsbesitze verfällt wer oder was die hochheiligen Dinge berührt (vgl. Ez. 44, 19; 46, 20).

1) Nach Lev. 6, 20 f. müssen die Kleider, welche bespritzt sind mit Blut vom Sündopfer, an heiliger Stätte gewaschen werden; will man sie nämlich ferner im profanen Gebrauche verwerthen, so muss das Eigenthum Jahwe's, das Blut, von ihnen genommen, abgewaschen und so an dem heiligen Orte belassen werden. Das irdene Gefäss, worin das Hochheilige gekocht worden, soll zerbrochen, das eherne gewaschen werden, weil sich von jenem (bei dem Mangel der Glasur) die anklebenden heiligen Substanzen des Opferfleisches nicht lösen lassen, welche doch am heiligen Orte verbleiben müssen; es soll durch das Zerbrechen oder Waschen auch hier verhütet werden, dass jene Bestandtheile zugleich mit dem Gefäss in profane Berührung kommen. — Während man in dieser Stelle die Aussage gefunden hat, dass dem Heiligthum verfallen (heilig geworden) sei was immer ein Hochheiliges berührt hat, besagt sie vielmehr das Gegentheil.

hung des Silbers zu einem Cultusbilde[1]. Ferner ist die Rede von einem Heiligen, d. h. Weihen, der Freistädte (Jos. 20, 7), welche ausgesondert sind aus der Menge der Städte zu religiöser Bedeutung, also als Jahwe zum Eigenthum übergeben gelten. Weiter wird הִקְדִּישׁ gebraucht von der Darreichung des Zehnten durch die Israeliten an die Leviten und des Zehnten vom Zehnten durch die Leviten an die Priester (Neh. 12, 47); in beiden Fällen gilt diese Darreichung indirect Jahwe. Sehr deutlich ist die Bedeutung der Bestimmung zum Gottesbesitze für הִקְדִּישׁ ausgesprochen II Chron. 2, 3: »Siehe, ich baue ein Haus dem Namen Jahwe's, meines Gottes, um [es] ihm zu heiligen«.

Etwas Anderes als ‚weihen', d. h. Jahwe zum Eigenthum übergeben — nur in dem speciellen Sinne: ‚von neuem weihen' — bedeutet הִקְדִּישׁ auch nicht II Chron. 29, 19., wo freilich im Zusammenhang die Bedeutung ‚reinigen' möglich wäre; sie ist aber dadurch ausgeschlossen, dass sie sich als Bedeutung des Heiligens von Sachen sonst nicht nachweisen lässt, und auch der hier gebrauchte Gegensatz ist ihr nicht günstig: »Alle Gefässe, welche der König Ahas während seines Königthums entweiht hatte (הִזְנִיחַ) durch sein böses Handeln, haben wir aufgestellt und ge-

---

1) S. dagegen Köhler, Lehrbuch der Biblischen Geschichte Bd. II, 1 (1877) S. 55 f., welcher dem Verbum hier die Bedeutung ‚Etwas zu einer Weihegabe bestimmen' abspricht und unter Vergleichung von II Sam. 11, 4 die Bedeutung ‚reinigen' (vom Fluche) fordert; auf jeden Fall aber wäre nach den sonstigen Verwendungen sämmtlicher Bildungen von קדשׁ mit Bezug auf Sachen nur zu denken an eine Reinigung zu religiösem Zweck, und dieser kann bei einem sachlichen Objecte nur bestehen in der Uebergabe zum Besitze der Gottheit; wir würden also doch geführt auf eine Reinigung zum Zweck der Weihung oder richtiger auf eine die Reinigung einschliessende Weihung. Köhler's Uebersetzung scheint mir aber unmöglich; denn הִקְדִּישׁ לַיהוה heisst ständig: ‚Jahwe als Weihegabe übergeben' und konnte daher schwerlich verstanden werden: »reinigen . . . in der Weise, dass es auch in Jehovah's Augen davon [vom Fluche] ledig geworden erscheine«. Den Schwierigkeiten, welche die Erzählung allerdings bereitet, weiss ich nur auszuweichen durch die Annahme, dass Micha's Mutter ihr Gelübde zurücknimmt oder doch modificirt und nur einen Theil der Summe statt der ganzen für ein Gottesbild verwendet, während sie das Uebrige ihrem Sohne für sein Gotteshaus (also doch auch zu gottesdienstlichem Zwecke) überlässt.

heiligt; und siehe, sie sind vor dem Altare Jahwe's«; da הִזְנִיחַ I Chron. 28, 9 und häufig זָנַח gebraucht wird in der Bedeutung ,verwerfen' (insbesondere von der Verwerfung durch Jahwe), niemals aber für ,verunreinigen', so wird הִזְנִיחַ an unserer Stelle bedeuten: ,verwerflich machen', ,eine solche Beschaffenheit verleihen, dass Jahwe den Gegenstand verwerfen muss'; im Gegensatz dazu ist dann הִקְדִּישׁ: ,Jahwe zueignen'. Verwerfung und Heiligung von Seiten Jahwe's finden sich auch I Kön. 9, 7 als Gegensätze: wenn Jahwe den Tempel »verwirft (הִשְׁלִיךְ) von seinem Angesicht«, so hebt er damit die an ihm vollzogene Heiligung auf, diese war also eine Aneignung von Seiten Jahwe's.

Während הִקְדִּישׁ meist gebraucht wird von der Darreichung von Gaben durch Menschen an Jahwe, wird es dagegen an einigen Stellen angewandt, um die Bestätigung eines Gegenstandes als Jahwe's Eigenthum durch Jahwe selbst auszudrücken: I Kön. 9, 3 spricht Jahwe: »Geheiligt habe ich dieses Haus, welches du gebaut hast, indem ich lege meinen Namen dahin für immerdar« (vgl. I Kön. 9, 7. II Chron. 7, 16. 20; 30, 8; 36, 14). Dass in diesem Heiligen von Seiten Jahwe's eine Aussonderung liegt, ist deutlich zu ersehen aus II Chron. 7, 16: »Ich habe erwählt (בָּחַרְתִּי) und geheiligt dieses Haus, dass mein Name daselbst ewiglich sei«.

---

c) Gleichbedeutend fast mit dem Hiphil bezeichnet auch das Piel קִדֵּשׁ: ,zu gottesdienstlichem Gebrauche bestimmen', also ,weihen', aber mit dem Unterschiede, dass הִקְדִּישׁ gewöhnlich bedeutet: ,Einem (Jahwe) Etwas als ein ihm Geweihtes übergeben', קִדֵּשׁ dagegen, meist ohne directe Rücksichtnahme auf die Handlung des Uebergebens: ,den Charakter des קֹדֶשׁ verleihen', ,zu einem ק׳ machen oder erklären' (wobei gewöhnlich Menschen Subject sind, zuweilen auch Jahwe) und dann weiter auch: ,heilig halten'; darum bedeutet קִדֵּשׁ, verbunden mit dem Dativ לַיהוה nicht sowohl: ,dem Jahwe übergeben', als: ,für ein ihm Geweihtes erklären'. קִדֵּשׁ wird gebraucht von der Weihung des Stiftszeltes mit seinen Geräthen (Ex. 29, 36 f.; 30, 29; 40, 9—11. Lev. 8,

10 f. Num. 7, 1), von der Weihung des Tempelvorhofes durch Salomo (I Kön. 8, 64. [II Chron. 7, 7]), von der Einsetzung und Einhaltung des Sabbaths (Gen. 2, 3. Ex. 20. 8. 11. Deut. 5, 12. Jer. 17, 22. 24. 27. Ez. 20, 20; 44, 24. Neh. 13, 22) wie von der Einhaltung des Jobeljahres (Lev. 25, 10), d. h. der Feier dieses Zeitabschnittes als eines gottgeweihten; ferner von der Weihung der priesterlichen Kleidung Aaron's und seiner Söhne (Lev. 8, 30) und des Priesterantheils am Opfer (Ex. 29, 27); im späteren Sprachgebrauch auch von der ‚Einweihung' solcher Dinge, welche dem Cultus nicht dienten, so eines neugebauten Festungsthores zu Jerusalem (Neh. 3, 1), ohne dass sich ersehen liesse, ob diese Einweihung in einer religiösen Feier bestanden habe.

Lev. 8, 10 f. und sonst wird die Heiligerklärung vollzogen durch Besprengung mit Salböl; diese Ceremonie bezeichnet auf gottesdienstlichem Gebiete — deutlich ist es aus der Salbung von Personen — niemals eine Rein-Erklärung, sondern ist immer die Bereitung eines schon für rein Geltenden zur Mittheilung des Gottesgeistes und bedeutet symbolisch diese selbst, welche doch den Zustand des Reinseins schon voraussetzt; wo also an Sachen die Heiligung vollzogen wird durch die Salbung, kann sie nichts Anderes bedeuten als die Fähigerklärung für gottesdienstliche Verwendung[1]. Wenn Lev. 8, 30 (vgl. Ex. 29, 21) die Heiligung der priesterlichen Kleider nicht nur durch Besprengung mit dem Salböl, sondern auch mit Opferblut bewirkt wird, so liegt in der Reinigung (?) durch das Blut nur die Voraussetzung der Heiligerklärung. Eben desshalb weil was für gottgeweiht erklärt wird, rein sein muss von der Berührung mit einem physisch Unreinen, wird קִדֵּשׁ gebraucht, als ob es bedeute: von solchem Behaftetsein rein machen. Das richtige Verständniss solcher Aussagen wird ermöglicht durch Lev. 16, 19: »Er [Aaron] sprenge auf ihn [den Altar] von dem Blute mit seinem Finger siebenmal und reinige (וְטִהֲרוֹ) und heilige ihn von den Unreinheiten der Kinder Israel«; die

---

1) Vgl. Knobel zu Ex. 30, 30.

Setzung von טָהֵר neben קִדֵּשׁ wäre vollständig überflüssig, wenn mit diesem ebenfalls der Akt des Reinigens ausgedrückt sein sollte; der Sinn der Aussage muss vielmehr sein: »Er reinige (und mache dadurch [wieder] zu einem קֹדֶשׁ) von den Unreinheiten«, indem »von den Unreinheiten« mit טָהֵר zu verbinden und קִדֵּשׁ nur nähere Bestimmung zu diesem ist. Eben das Selbe ergibt sich daraus, dass Lev. 8, 15 des Entsündigens neben dem Heiligen gedacht ist: »Er [Mose] entsündigte den Altar und das Blut goss er auf das Fundament des Altars und heiligte ihn, indem er ihn bedeckte (לְכַפֵּר)«, d. h. durch den Akt der Entsündigung ist die Uebergabe des Altars zu gottesdienstlichem Gebrauch ermöglicht; durch jenen sind die diesem anhaftenden Makel bedeckt. Ebenso steht Ex. 29, 37 »bedecken« neben »heiligen« mit Bezug auf die Einweihung des Altars. Daraus ist nun leicht erklärlich, dass קִדֵּשׁ den Akt der Reinigung einschliessen kann, weil dieser in allen Fällen, wo ein Behaftetsein mit Unreinheit vorliegt, die nothwendige Voraussetzung ist für die Weihung, so II Chron. 29, 5., wo Hiskia bei der Neueinweihung des durch Götzendienst verunreinigten Tempels zu den Leviten spricht: »Heiligt das Haus Jahwe's . . . und bringt heraus die Unreinheit aus dem Heiligthum«; die v. 17 geschilderte Vollziehung dieses Gebotes der Heiligung kann darum v. 18 als Reinigung (טִהַרְנוּ) dargestellt werden, indem hier ein zur Weihung gehörendes, eigentlich ihr vorausgehendes, Moment für die gesammte Handlung gesetzt wird. Ueberdies könnte der Sprachgebrauch der Chronik für sich allein nicht gegen den auf jeden Fall älteren des Leviticus entscheiden, wo zwischen »heiligen« einerseits und »reinigen«, »entsündigen« andererseits unterschieden wird.

Auch in der Piel-Form lassen sich die beiden Seiten der Heiligkeit, die positive (Zueignung an Jahwe) und die negative (Aussonderung) deutlich erkennen. Heiligung des Stiftszeltes ist Ex. 29, 44 ausgesagt von Jahwe: »Ich werde heiligen das Stiftszelt und den Altar«; damit kann nichts Anderes gemeint sein als was v. 43 vorausgeschickt war, wo Jahwe erklärt, er wolle im Stifts-

zelt mit den Israeliten zusammenkommen, und die Stiftshütte werde geheiligt sein (וְנִקְדַּשׁ) durch Jahwe's *Kabôd*, d. h. durch die Gegenwart Jahwe's: es ist also hier mit קִדֵּשׁ Aneignung von Seiten Jahwe's ausgesagt. — Die Bedeutung des Aussonderns tritt in קִדֵּשׁ hervor, wenn nach Ex. 19, 23 Mose den Befehl erhalten hat, den Berg Sinai, auf welchem Jahwe herabgestiegen ist, »zu umzäunen und zu heiligen«, wodurch das Volk abgehalten werden soll, auf denselben hinaufzusteigen; »heiligen« kann hier nichts Anderes bezeichnen als was durch die Umzäunung angedeutet wird: die Absonderung, die Erklärung der Unnahbarkeit des Berges.

---

d) Das Pual קֻדַּשׁ bedeutet, durchaus dem Piel entsprechend: ‚geweiht sein', II Chron. 31, 6 verbunden mit ליהוה, um Jahwe als den Empfänger geweihter Gaben zu bezeichnen. Esr. 3, 5 ist von den geheiligten Festen Jahwe's die Rede. — Das Niphal נִקְדַּשׁ kommt ausser der schon besprochenen[1] Stelle Ex. 29, 43 nur in Aussagen von Jahwe's Heiligkeit vor. — Das Hithpael הִתְקַדֵּשׁ wird von Sachen gebraucht allein II Chron. 31, 18 mit dem Object קֹדֶשׁ, wie es scheint, in dem Sinne: »sich beschäftigen mit dem Heiligen« = ‚den (priesterlichen) Antheil an den Weihegaben vertheilen'[2] und Jes. 30, 29: הִתְקַדֶּשׁ־חָג »Geheiligtwerden eines Festes« = ‚Feier eines religiösen Festes'.

Wir hätten also für die Anwendung von קֹדֶשׁ, מִקְדָּשׁ und קָדוֹשׁ auf Sachen als Resultat gewonnen, dass damit ein zum Eigenthum Jahwe's Ausgesondertes bezeichnet wird. Auch die Verbalformen drücken nichts Anderes aus als: ein zu Jahwe's Eigenthum Ausgesondertes sein, für ein solches erklären oder erklärt werden u. dgl. Zunächst scheint קדש nicht sowohl das Eigenthumsverhältniss, auch nicht die dem Gotteignenden nothwendige Reinheit als vielmehr die dem Cultusgegenstande im weitesten Sinne des Wortes eignende Verschiedenheit vom Gewöhnlichen, seine, Be-

---

1) S. oben S. 59 f. 2) S. Bertheau z. d. St.

wunderung und ehrfürchtige Scheu erweckende, Erhabenheit zu bezeichnen.

---

2. קדש in der Anwendung auf Menschen.

Die beiden Momente: Aussonderung aus dem Profanen und Zueignung an die Gottheit bilden auch die Grundlage aller Aussagen über die Heiligkeit von Menschen. Diese Aussagen sind mehrfach (im Leviticus) verbunden mit solchen von der Heiligkeit Gottes; nur soweit sich jene gesondert darstellen lassen, sollen sie zunächst in Betracht kommen und zwar zuerst, insoweit sie Heiligsein von besonderen Ständen oder für bestimmte Fälle von Einzelnen wie von der Gesammtheit des Volkes, dann insoweit sie es von ganz Israel hinsichtlich seines ständigen Zustandes aussagen oder fordern.

---

a) Es werden als heilig bestimmte Personen bezeichnet, welche aus der Menge Israel's ausgesondert sind, besonders die Priester und Leviten: II Chron. 23, 6 (קֹדֶשׁ); 35, 3. Esr. 8, 28 (an den beiden letzten Stellen »heilig dem Jahwe«: קְדוֹשִׁים לה׳, קֹדֶשׁ לה׳); Ps. 106, 16 (»Aaron, der Heilige Jahwe's« קְדוֹשׁ ה׳). Wenn Lev. 6, 11 gefordert wird, dass Jeder, welcher die hochheiligen Dinge anrührt, heilig sein soll (יִקְדָּשׁ), so muss damit nach der ersten Vershälfte: »Jeder Männliche unter den Söhnen Aaron's soll sie [die Mincha] essen«, priesterliche Abstammung gefordert sein; die gleiche Forderung des Heiligseins gilt für die Berührung des Sündopferfleisches (Lev. 6, 20), des Brandopferaltars (Ex. 29, 37) und der hochheiligen Geräthe überhaupt (Ex. 30, 29)[1]. Da also ‚heilig sein' und ‚Priester sein' identisch, bedeutet »heilige Fürsten« (שָׂרֵי קֹדֶשׁ) so viel als Priesterfürsten (Jes. 43, 28. I Chron. 24, 5; an letzter Stelle parallel mit »Gottesfürsten«). Dass die Priester ‚heilig' desshalb genannt wer-

1) Vgl. oben S. 54 Anmerk. 1.

den, weil sie aus der Gesammtheit Israel's heraus in ein besonderes Verhältniss zu Jahwe gestellt sind und darum ihm nahen dürfen, zeigt II Chron. 26, 18., wo die Söhne Aaron's im Gegensatze zu den Laien bezeichnet werden als »die zum Räuchern Geheiligten« (מְקֻדָּשִׁים); vgl. Ez. 48, 11. — Es ist ferner von einem Heiligen (קִדֵּשׁ), d. h. Weihen, der Aaroniden zum Priesterthume die Rede (Ex. 28, 3. 41; 29, 1. 33. 44; 30, 30; 40, 13. Lev. 8, 12. 30; vgl. I Sam. 7, 1), als von Jahwe selbst vollzogen dargestellt, »dass sie ihm Priester seien«, Ex. 29, 44. In Folge eines feierlichen Aktes der Besprengung mit Blut und Salbung mit Oel, d. h. der (Reinigung [?] und) Zueignung an Jahwe, werden Aaron und seine Söhne heilig (Ex. 29, 21: קָדַשׁ; vgl. Lev. 8, 30). — Dass auch hier mit der Heiligung eine Aussonderung nothwendig verbunden ist, zeigt I Chron. 23, 13: »Aaron wurde ausgesondert (וַיִּבָּדֵל), um ihn zu heiligen (לְהַקְדִּישׁוֹ)«.

Der Priester soll als eine heilige Person angesehen werden nach Lev. 21, 8: »Du sollst ihn heiligen (קִדַּשְׁתּוֹ); denn das Brod deines Gottes bringt er dar; heilig soll er dir sein (קָדֹשׁ יִהְיֶה־לָּךְ)«, d. h. der Priester soll gelten als Gottes Diener und ist als solcher unantastbar. Ebenso spricht Jes. 65, 5 ein in die Weihen des Götzendienstes Aufgenommener zu dem Uneingeweihten: »Rühre mich nicht an; denn ich bin dir heilig (קְדַשְׁתִּיךָ)«, d. h. ich bin unnahbar für dich.

Auch hier werden Grade der Heiligkeit unterschieden; die Aaroniden sind ein »Allerheiligstes« (I Chron. 23, 13), nämlich im Unterschiede von den Leviten, welche nur heilig sind, weil sie Gott nicht so nahe stehen als jene.

Das Nahen zu Jahwe, in dessen Nähe nichts Unreines kommen darf, legt den Priestern bestimmte Beobachtungen der Reinerhaltung auf. So kann an die Priester die Forderung gestellt werden, heilig zu sein: Lev. 21, 6 (קְדֹשִׁים יִהְיוּ לֵאלֹהֵיהֶם; וְהָיוּ קֹדֶשׁ), vgl. v. 1—5; nicht jene Beobachtungen machen sie heilig, sondern weil Jahwe dieselben fordert, erweisen sie sich dadurch als »ihrem Gott heilig«, d. h. ihm geweiht. Die Forderung be-

sagt also nichts Anderes als: sie sollen ihrem Gott gehören; das zeigt v. 7, wo dem Priester verboten wird, die Ehe mit einer Hure u. s. w., »denn heilig ist er seinem Gott« (קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו).

Von dem Nasiräer heisst es, dass er alle Tage seiner Weihe (נֵזֶר) Jahwe heilig sein, d. h. ihm angehören soll (Num. 6, 5: לַיהוה קָדֹשׁ יִהְיֶה), indem er einen Theil seiner Person, sein Haupthaar, Jahwe zu eigen gibt, dasselbe desshalb unangetastet lässt vom Scheermesser. Das Heiligsein stellt ferner an ihn die Forderung, sich der Verunreinigung durch einen Todten zu enthalten (v. 6. 8), und die unvorsätzliche Verunreinigung macht eine erneuerte Weihung nothwendig (v. 11[1]); aber diese Reinhaltung macht das Heiligsein nicht aus, ist nur eine Folge desselben.

Heilig ist die Erstgeburt (die menschliche wie die von Thieren): man soll sie Jahwe heiligen (קדשׁ Ex. 13, 2); Jahwe hat sie geheiligt (הקדישׁ: Num. 3, 13; 8, 17). Dass diese Heiligung nichts Anderes bedeutet als eine Erklärung zu Jahwe's Eigenthum, zeigt Ex. 13, 2. Num. 3, 13 das hinzugefügte: »mein ist sie« und Num. 3, 13; 8, 17 die Begründung dieses Anspruchs als einer Rechtsforderung durch Berufung auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Aegypten bei Vertilgung der ägyptischen; vgl. Ex. 22, 28 f., wo nicht von Heiligung der Erstgeburt die Rede ist, sondern statt dessen gesagt wird: »Du sollst sie mir geben«.

Jeder, welcher in ein besonders nahes Verhältniss zu Jahwe gestellt worden, ist von ihm geheiligt; so sagt Jahwe dem Jeremia: »Ich habe dich geheiligt, ehe du hervorgingst aus dem Mutterleibe« (Jer. 1, 5: הִקְדַּשְׁתִּיךָ), d. h. zu meinem Propheten erkoren, parallel mit: »Ich habe dich erkannt, ehe ich dich bildete im Mutterschoosse«; die Vollziehung der Aneignung des Propheten

1) Man könnte hier קדשׁ verstehen wollen in dem Sinne von ,reinigen'; allein unmittelbar vorher war die Rede von Entsündigung durch Opfer; daneben wird קדשׁ vielmehr bedeuten: ,von neuem weihen', d. h. von neuem zum Eigenthum Jahwe's erklären.

wird v. 9 beschrieben, wo Jahwe seinen Mund anrührt und seine Worte ihm in den Mund legt[1].

An einigen Stellen, wo von einer Heiligung bei besonderer Veranlassung die Rede, ist unter dem Heiligen (קִדֵּשׁ) oder Sichheiligen (הִתְקַדֵּשׁ) deutlich ein Reinigen zu verstehen; allein der Zweck dieser Reinigungen ist immer ein religiöser; es sind Lustrationen, welche vorgenommen werden, um fähig zu machen sei es zu speciellem gottesdienstlichem Verkehre mit Jahwe, sei es zu dem Verkehre, in welchem der Israelit allezeit mit Jahwe stehen soll, welcher aber durch augenblickliche Verunreinigung unmöglich gemacht worden war. Die Reinigung ist auch hier nur nothwendige Voraussetzung des Heiligseins, so dass das Heiligmachen das Reinigen einschliesst — so in der Forderung der Heiligung des Volkes bei der Herabfahrt Jahwe's auf den Sinai Ex. 19, 10 f.: »Und es sprach Jahwe zu Mose: gehe zu dem Volk und heilige sie heute und morgen, und sie sollen waschen ihre Gewänder und sollen bereit sein auf den dritten Tag; denn am dritten Tage wird herabfahren Jahwe vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai« (vgl. die Heiligung in der Ausführung des Befehls v. 14); zum Heiligmachen — das ergibt sich hieraus — gehört das Reinigen, aber dass in dem Reinsein das Heiligsein bestehe, besagt die Stelle nicht. Ebenso Num. 11, 18. Jos. 3, 5; 7, 13: התקדש bedeutet hier: ‚sich in den Zustand eines קָדוֹשׁ versetzen', wozu wieder das Sichreinigen erforderlich ist. Aehnliche Lustrationen als Bereitung zu einer gottesdienstlichen Handlung sind gemeint mit dem Sichheiligen des Volkes oder Einzelner in Anlass eines religiösen Festes (I Sam. 16, 5. II Chron. 30, 17[2]). Um Lustrationen in dem-

---

1) Die Heiligung von Personen durch Jahwe, von welcher Jer. 12, 3 die Rede ist, kommt hier gar nicht in Betracht; der Ausdruck ist offenbar entlehnt in übertragenem Sinne aus der Cultussprache. Es wird zu übersetzen sein mit Graf: »Reisse sie weg wie Schafe zum Schlachten, weihe sie zum Tage des Erwürgens«, was erklärt wird: »wie man die Thiere zum Opfer weiht«; schwerlich: »weihe sie dem Tage des Erwürgens« wie unser: ‚dem Untergang weihen'; der Parallelismus mit לְטִבְחָה »zur Schlachtung« ist gegen diese zweite Uebersetzung kaum entscheidend, wohl aber, dass הקדיש sonst nur bedeutet: ‚Jahwe übergeben'.

2) Wenn an letzter Stelle Diejenigen, welche sich nicht geheiligt hatten, als

selben Sinne handelt es sich in den Aussagen von einem Sich-heiligen der Priester und Leviten zum Zweck gottesdienstlicher Handlungen (I Chron. 15, 12. 14. II Chron. 5, 11; 29, 5. 34; 30, 3. 15. 24; 35, 6; vgl. Ex. 19, 22), während doch unter einem andern Gesichtspunkt Priester und Leviten als solche קְדוֹשִׁים sind. Auch mit Bezug auf heidnische Bräuche wird Jes. 66, 17 »sich heiligen« gebraucht in dem Sinne: ‚religiöse Feiern vornehmen' oder ‚sich zu solchen bereiten' — doch nicht als zusammenfallend mit der Vornahme der Reinigung, deren daneben gedacht wird: »welche sich heiligen und sich reinigen (מִטַּהֲרִים) in den Gärten«. — Wenn Hiob, nachdem die Tage des Gelages bei seinen Söhnen die Runde gemacht haben, sie heiligt (Hio. 1, 5), so ist hier allerdings deutlich ein Reinigen gemeint (LXX: ἐκαθάριζεν); denn als Grund seines Verfahrens wird angegeben seine Befürchtung: sie »möchten sich versündigt haben«; allein diese Reinigung hat — das dürfen wir nach dem Bisherigen voraussetzen — zum Zweck, sie wieder gottwohlgefällig zu machen, so beschaffen, dass sie als Gottes Eigenthum, als קְדוֹשִׁים, gelten können und als solche im Gottesdienste sich Gott nahen dürfen. — Aehnlich wird es sich verhalten mit II Sam. 11, 4., wo התקדש deutlich ein Reinigen bezeichnet: Bathseba »heiligte sich von ihrer Unreinheit« (der durch den Beischlaf zugezogenen); auch hier wird an eine religiöse Cäremonie zu denken sein, durch welche die unrein Gewesene wieder befähigt ward, sich Gott zu nahen. — In der schwierigen Stelle I Sam. 21, 6 scheinen die Leiber (»Gefässe«) der Knappen David's als קֹדֶשׁ bezeichnet zu sein, insofern sie sich geschlechtlichen Umgangs enthalten haben; wenn hier also ק׳ geradezu von der physischen Reinheit gebraucht ist, so kommt diese doch auch hier nur in Betracht, insofern sie Voraussetzung ist für die Berührung einer gottgeweihten Sache, nämlich der Schaubrode[1]. — Ueberall —

לֹא טָהוֹר bezeichnet werden, so ergibt sich, dass התקדש Herstellung der Reinheit einschliesst.

1) V. 5 hat der Priester dem mit seinen Knappen Brod begehrenden David erklärt, es sei kein gemeines (חֹל) Brod vorhanden, sondern nur heiliges (קֹדֶשׁ) —

so müssen wir nach der Mehrzahl dieser Stellen urtheilen — bezeichnet hier קָדֵשׁ nicht die physische (oder sittliche) Reinheit als solche, sondern insofern sie Voraussetzung des Verkehrs mit der Gottheit ist: ק׳ ist nichts Anderes als der Zustand des durch gottesdienstlichen Verkehr in Gemeinschaft mit Gott Stehenden, und diese Stellen, welche von besonderen Veranlassungen der Heiligung handeln, unterscheiden sich von den vorher besprochenen Aussagen nur dadurch, dass sie auf die Bedingungen jenes Verkehrs Bezug nehmen.

Es seien hier einige Aussagen angereiht, in welchen es sich nicht direct um Heiligung der Menschen, sondern eines von solchen ausgehenden Aktes handelt. — Wenn II Kön. 10, 20. Joe. 2, 16 von Heiligung (קדשׁ) einer Versammlung die Rede ist, so ist an beiden Stellen Berufung einer gottesdienstlichen Versammlung gemeint: an der ersten handelt es sich um eine Festfeier für den Baal; an der zweiten ist die religiöse Bedeutung deutlich durch das v. 15 vorausgeschickte: »heiligt ein Fasten« (ebenso Joe. 1, 14), da das Fasten immer gottesdienstliche Bedeutung hat.

Aus diesem Gebrauche von קַדֵּשׁ קָהָל oder ק׳ עֲצָרָה und ק׳ צוֹם ist deutlich, dass auch in dem analogen Ausdruck ק׳ מִלְחָמָה (Joe. 4, 9. Mich. 3, 5. Jer. 6, 4) von einer religiösen Weihe des Krieges die Rede sein wird: קדשׁ wird ebensowenig hier als dort bedeuten: ‚aussondern‘ = ‚als etwas Neues hervortreten lassen, anfangen‘[1], sondern muss sich beziehen auf gottesdienstliche Wei-

---

nämlich Schaubrode; wenn sich doch nur die Knappen vom Weibe enthalten hätten! (dann könnte er ihnen etwa das Brod geben). Darauf antwortet v. 6 David, sie hätten sich vom Weibe enthalten seit ehegestern: »Als ich auszog, da waren die Gefässe der Knappen [= Leiber? oder zu corrigiren כל־הנערים?] heilig [קֹדֶשׁ — deutlich also besteht hier die Heiligkeit in physischer Reinheit], und doch war dieser Weg ein profaner [חֹל — nämlich der des Auszugs zum Kampfe]; wie viel mehr ist man heute heilig [יִקְדַּשׁ — nämlich beim Gang ins Heiligthum] am Gefäss [Leibe]«. So mit geringer Modification Ewald (Geschichte des Volkes Israel Bd. III, 3. Aufl. 1866 S. 114 f.), anders Thenius z. d. St. Wie dem geschlechtlichen Umgang eine verunheiligende, so scheint hier dem Nahen zu dem gottgeweihten Ort eine heiligende Wirkung zugeschrieben.

1) So v. Hofmann S. 83: חדשׁ und קדשׁ »bezeichnen ein Anderssein, jene

hen, welchen die in den Krieg Ausrückenden sich unterzogen. Weil solche Weihen wohl jeden Krieg einleiteten (vgl. I Sam. 7, 8 f.), kommt es gar nicht in Betracht, ob da, wo dieser Ausdruck sich findet, überall von einem im Namen Jahwe's geführten Kriege die Rede sei[1]. Dass der Ausdruck nicht den Krieg als geheiligten bezeichnet, sondern sich auf Weihung der kriegführenden Personen bezieht, zeigen die Stellen Jer. 22, 7: »Ich habe geheiligt (קִדַּשְׁתִּי) wider dich Verderber, Mann und Rüstung«; c. 51, 27: »Erhebt Panier im Lande, stosst in die Posaune unter den Völkern; heiligt (קַדְּשׁוּ) wider sie Völker« (ebens. v. 28) und am deutlichsten Zeph. 1, 7: »Bestellt hat Jahwe ein Opfer, hat geheiligt (הִקְדִּישׁ) seine Geladenen«; die Geladenen sind Diejenigen, welche in Jahwe's Auftrag über Jakob verderbenden Krieg bringen sollen, und das Heiligende sind eben die Opfer, zu welchen sie vor dem Beginn des Krieges geladen werden. Solche zum Kriege Geladene sind die »Geheiligten« Jahwe's Jes. 13, 3: »Ich habe aufgeboten meine Geheiligten (מְקֻדָּשָׁי); auch habe ich gerufen meine Helden für meinen Zorn [um ihn auszurichten]«.

In dem specifischen Sinne: ‚den Verfall zum Eigenthum des Heiligthums bewirken', entsprechend קָדַשׁ in der Bedeutung: ‚dem Heiligthum verfallen'[2], scheint קדשׁ gebraucht zu sein Ez. 44, 19. Wenn hier von der Heiligung des Volkes durch die Priester vermittelst der Berührung ihrer Gewänder die Rede ist, so kann nicht an Reinigung gedacht werden; denn nicht als zu Erstrebendes, sondern vielmehr als zu Vermeidendes ist diese Heiligung

---

»[Wurzel] im Gegensatze zu dem, was bis dahin gewesen, diese im Gegensatze »zu dem, was gemeinhin ist« — was vollständig richtig wäre, wenn dabei festgehalten würde, dass קדשׁ lediglich auf religiösem Gebiet vorkommt, also nicht das Anfangen des Krieges als des Aussergewöhnlichen im Gegensatze zu dem Frieden als dem Gewöhnlichen bezeichnen kann. Ob in diesem Sinne auch Hitzig's Uebersetzung (zu Joel 4, 9): »Krieg ansagen«, »Völker aufbieten« zu verstehen ist?

1) Mich. 3, 5 steht: »einen Krieg heiligen« von einer Bekämpfung, welche, anstatt im Dienste Jahwe's zu stehen, vielmehr gegen ihn gerichtet ist. Indess könnte diese Bekämpfung etwa mit Keil zu verstehen sein von religiöser Bekämpfung im Sinne der falschen Propheten = »die Rache Gottes ankündigen«.

2) Von Sachen, s. oben S. 54.

dargestellt: die Priester sollen ihre Amtskleidung ablegen in den Priestergemächern, »damit sie nicht das Volk heiligen durch ihre Gewänder«, d. h. entweder damit sie nicht den Anheimfall des Volkes als Sklaven an das Heiligthum bewirken, oder auch etwa: damit sie nicht durch Heiligung dem Volke die den heiligen Personen geltenden drückenden Reinigkeitsbeobachtungen auferlegen [1]. Ebenso hat nach Ez. 46, 20 die Berührung des Volkes mit dem Schuldopfer und Sündopfer wie mit der Mincha durch die Priester Heiligung desselben zur Folge.

Wenn II Kön. 4, 9 das Weib von Sunem den Propheten Elisa »einen Mann Gottes, einen heiligen« nennt, so wird der zweite Ausdruck, dem ersten entsprechend, besagen: ‚ein Gott geweihter, im Dienste Gottes stehender' (vgl. Ps. 106, 16), wobei zweifelhaft bleibt, ob sich damit die Vorstellung des ‚Frommen' verbindet.

---

b) Nicht nur von bestimmten dem Cultus dienenden Personen oder vom Volke Israel wie auch von einzelnen Israeliten, sofern sie sich zeitweise religiösen Weihungen unterziehen, sondern auch von ganz Israel als dem Volke Jahwe's mit Bezug auf seinen ständigen Zustand wird Heiligsein ausgesagt oder gefordert. Israel wird genannt: »dein heiliges Volk« (Jes. 63, 18: עַ׳ קָדְשֶׁהָ) »der heilige Same« (Esr. 9, 2: ז׳ הַקֹּדֶשׁ), »Volk der Heiligen« (Dan. 8, 24: עַ׳ קְדֹשִׁים, vgl. »heiliges Volk« עַ׳ קֹדֶשׁ Dan. 12, 7) oder: »die Heiligen« (Dan. 7, 21 f.: קַדִּישִׁין), »die Heiligen des Höchsten« (Dan. 7, 18. 22. 25), »Volk der Heiligen des Höchsten« (Dan. 7, 27), »heiliger Bund« (Dan. 11, 28. 30: בְּרִית קֹדֶשׁ, weil Israel mit Gott im Bundesverhältnisse steht) [2]. — Ob Ps. 16, 3 mit den

1) In letzterem Sinne Hitzig und Keil z. d. St.

2) Da im B. Daniel (c. 8, 10) die Israeliten als Sterne dargestellt werden (vgl. auch c. 12, 3), doch wohl in dem Sinne, dass sie glänzend rein seien (vgl. Hio. 25, 5; 15, 15) im Gegensatz zu den unreinen Heiden (s. Hitzig zu Dan. 8, 10), so liegt es nahe, zu vermuthen, dass der Verfasser auch mit der Bezeichnung Israel's als des Volkes der Heiligen ihm eine höhere ethische Stellung den andern Völkern gegenüber zuweisen wollte; diese aber hat Israel in seiner Eigen-

Heiligen, an welchen der Psalmist Gefallen findet, und Ps. 34, 10 mit »seinen [Gottes] Heiligen«, welche zur Furcht Jahwe's aufgefordert werden, die Israeliten überhaupt gemeint seien oder nur die Frommen in Israel als zu Jahwe in einem besondern Eigenthumsverhältnisse stehend, lässt sich nicht entscheiden; jedesfalls aber ist Ps. 34, 10 in dieser Bezeichnung nur die Zugehörigkeit zu Jahwe ausgesprochen, nicht sittliche Vollkommenheit, denn den Vollkommenen gegenüber bedurfte es nicht der Aufforderung zur Gottesfurcht.

Die Meinung der Bezeichnung Israel's als eines heiligen Volkes ist deutlich zu ersehen aus Jer. 2, 3: »Israel ist dem Jahwe ein Heiligthum (קֹדֶשׁ)« parallel mit: »es ist sein Erstlingsertrag«; wie die Erstlinge der Ernte Jahwe zukommen, so eignet ihm unter den Völkern Israel. Darum schliesst sich an diese Aussage die andere, dass büssen müssen Diejenigen, welche Israel verzehren, desshalb nämlich, weil sie sich an einem Gegenstande vergreifen, welcher Jahwe gehört. Israel ist zum Heiligthum Jahwe's (קָדְשׁוֹ) geworden damals, als Jahwe durch die Ausführung aus Aegypten sich das Eigenthumsrecht an das von ihm erlöste Volk erwarb (Ps. 114, 1 f.): »Als Israel aus Aegypten zog . . ., ward Juda zu seinem Heiligthum, Israel sein Reich«; der Parallelismus mit »Reich«, d. h. Herrschaftsgebiet, zeigt unzweideutig, dass Juda mit קָדְשׁוֹ als Jahwe's Eigenthum bezeichnet wird. In eben diesem Sinne wird die Verunreinigung Juda's durch Ehen mit heidnischen Weibern Mal. 2, 11 »eine Entweihung des Heiligthums (קֹדֶשׁ) Jahwe's, welches er lieb hat«, d. i. eben Juda's, genannt: die Aufnahme der »Tochter eines fremden Gottes« in die Gemeinschaft Juda's ist eine Aufhebung der Heiligkeit des ganzen Volkes, d. h.

---

schaft als Gottesvolk. — Andererseits gilt der Götzendienst, weil bildlich als Hurerei dargestellt und thatsächlich mit solcher verbunden als verunreinigend (vgl. Studien I, S. 106 Anmerk. 2); daher טֻמְאַת הַגּוֹיִם Esr. 6, 21; 9, 11, und so ist Am. 7, 17 mit dem »unreinen Lande« heidnisches Land gemeint. Es wird also ‚unrein sein' = ‚den Götzen angehören' Gegensatz zu ‚heilig sein' = ‚Jahwe angehören'. — Uebrigens wird in B. Dan. »Volk der Heiligen« = wahres Israel sein.

des Eigenthumsverhältnisses, in welchem dasselbe in seiner Totalität zu Jahwe stehen soll. Gegensatz zum Heiligsein des Volkes (speciell der Priester) ist darum das Verworfenwerden desselben durch Jahwe (Jes. 43, 28).

Diese Bedeutung der Heiligkeit Israel's wird bestätigt durch eine Reihe von Stellen, welche sich von der einfachen Aussage des Eigenthumsverhältnisses dadurch unterscheiden, dass bestimmte Bedingungen für das Bestehen dieses Verhältnisses aufgestellt werden. Nach Ex. 19, 6: »Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk (גוי קָדוֹשׁ)«, soll Israel in seiner Gesammtheit zu Jahwe in priesterlichem Verhältnisse stehen und insofern heilig sein. Unter den Heiden hiessen Einzelne, in besonderer Weise der Gottheit Zugeeignete Ḳedeschen; in Israel ist kein Unterschied, alle Angehörigen dieses Volkes sind Eigenthum der Gottheit. Dass hier in ק׳ der Begriff des Eigenthums liegt, geht hervor aus den unmittelbar voranstehenden Worten v. 5: »Und jetzt, wenn ihr wohl höret auf meine Stimme und meinen Bund bewahret, so sollt ihr mir ein Besitzthum (סְגֻלָּה) sein aus allen Völkern; denn mein ist die ganze Erde«; v. 6 ist Fortsetzung dieser Verheissung, der Zusage der Zugehörigkeit an Jahwe; denn das Priesterthum Israel's ist nicht Pflicht, sondern Vorrecht; es wird desshalb auch in den Worten: »Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein« nicht sowohl Forderung liegen als Verheissung oder doch beides zugleich, die Zusage der Zugehörigkeit und die Forderung der Erweisung dieser Zugehörigkeit, deren Aeusserung sich ergibt aus der v. 5 vorangestellten Bedingung: Gehorsam und Treue gegen Jahwe. Jedesfalls aber ist auch hier קָדוֹשׁ nichts Anderes als Bezeichnung eines Verhältnisses, welches jedoch ohne eine bestimmte Beschaffenheit des in diesem Verhältnisse Stehenden nicht denkbar. Man wende nicht ein, dass ja die ganze Erde Eigenthum Jahwe's (v. 5) »und darum doch nicht heilig sei« (Keil); denn nach v. 5 gehört zwar die ganze Erde Jahwe, aber Israel allein unter allen Völkern soll Jahwe's סְגֻלָּה sein. Es ist also hier von einem sonderlichen Eigenthumsverhältniss die Rede, welches

sich deckt mit der priesterlichen Stellung, d. h. mit der Befugniss, der Gottheit zu nahen. — Etwas Anderes als das Gotteseigenthum bezeichnet ק׳ auch nicht Deut. 7, 6., wo auf die Forderung, die Götzenaltäre und Götzenbilder zu zerbrechen, die Aussage folgt: »denn ein heiliges Volk bist du Jahwe (עַם קָדוֹשׁ לַה׳), deinem Gott; dich hat erwählt Jahwe, dein Gott, dass du ihm seiest zu einem Volk des Eigenthums aus allen Völkern, welche auf der Erdfläche sind«; mit Israel's Heiligsein wird hier begründet, dass es sich nicht fremden Göttern zu eigen geben darf; jenes bezeichnet also seine Zugehörigkeit zu Jahwe. Ebenso dienen Deut. 14, 2 dieselben Worte: »denn ein heiliges Volk bist du Jahwe, deinem Gott u. s. w.« zur Begründung des (v. 1) vorausgehenden Verbotes, körperliche Entstellungen (nach heidnischer Weise) als Trauerzeichen an sich vorzunehmen, ein Verbot, welches lediglich die Bedeutung hat, Israel solle sich nicht geberden wie die Angehörigen fremder Gottheiten (vgl. Lev. 21, 5 f.). — Wenn Deut. 14, 21 die Worte: »denn ein heiliges Volk bist du Jahwe, deinem Gott« als Grund angeführt werden für das Verbot, ein gefallenes Thier zu essen, so ist dieses Essen als verunreinigendes gemeint, welches an Denjenigen nicht gefunden werden darf, welche Jahwe's Eigenthum sind. — Wenn auch nicht so deutlich als in den zunächst angeführten, ist doch das Eigenthumsverhältniss durch קָדוֹשׁ nicht minder ausgedrückt in zwei weiteren deuteronomischen Stellen, Deut. 26, 19: »Jahwe hat heute dich zusagen lassen ..., dass er dich mache erhaben über alle Völker, welche er gemacht hat, zu Preis und Ruhm und Herrlichkeit und dass du seiest ein Volk heilig Jahwe, deinem Gott, wie er geredet hat« und Deut. 28, 9: »Herstellen wird dich Jahwe sich zu einem heiligen Volke, wie er dir zugeschworen hat, wenn du bewahrst die Gebote Jahwe's, deines Gottes, und in seinen Wegen wandelst«. An letzterer Stelle ist noch deutlicher als Ex. 19, 5 f. als Bedingung des Heiligseins der Gehorsam genannt, welcher also nicht direct mit dem Heiligsein zusammenfällt. Deut. 26, 19 zeigen die Ausdrücke: »erhaben (עֶלְיוֹן), zu Preis und Ruhm und

Herrlichkeit«, dass auch in der Anwendung des Heiligkeitsbegriffes auf Personen die Vorstellung des Vorzüglichen, über das Gewöhnliche Erhabenen sich damit verbindet. Eine Vergleichung dieses Verses mit dem vorhergehenden ergibt ferner, dass einerseits Eigenthumsvolk und herrliches Volk, andererseits Volk, welches die Gebote Jahwe's bewahrt, und Volk, welches heilig ist, in Parallelismus stehen, woraus wieder nur die Erweisung des Heiligseins im Bewahren der Gebote sich ergibt.

Die Annahme verschiedener Grade des Heiligseins mit Bezug auf die Heiligkeit Gesammtisrael's und die der Priester, zeigt sich in der Erzählung von der Auflehnung der Korachiten wider Mose und Aaron, wenn sie, da »die ganze Gemeinde aus Heiligen (קְדֹשִׁים) bestehe und in ihrer Mitte Jahwe sei [wodurch sie eben heilig ist]«, den Anspruch der Aaroniden auf Heiligkeit als Ueberhebung bezeichnen (Num. 16, 3) und darauf Mose antwortet (v. 5): »Morgen, da wird Jahwe kund thun, wer ihm gehöre (אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ) und wer heilig sei (וְאֶת־הַקָּדוֹשׁ) und wird ihn zu sich hinzutreten lassen, und welchen er erwählt, den wird er zu sich hinzutreten lassen« (vgl. v. 7: »der Mann, welchen Jahwe erwählt, der ist der Heilige«).

Auch in den prophetischen Verheissungen, welche dem Israel der Endzeit Heiligkeit in Aussicht stellen, liegt zunächst nichts Anderes als die Verkündigung, dass das Volk dann vollständig Jahwe angehören werde, so wenn Jes. 6, 13 der Rest Israel's genannt wird »heiliger Same« (ז׳ קֹדֶשׁ) oder Jes. 62, 12: »das heilige Volk« (ע׳ הַקֹּדֶשׁ) — an letzter Stelle parallel mit: »Erlöste Jahwe's« und mit: »gesuchte, nicht verlassene Stadt«: aus dem Eigenthumsverhältniss nämlich ergibt sich, dass Jahwe dem Volke Schutz und Schirm gewährt. Es tritt jedoch an einer andern Stelle der jedesfalls auch hier eingeschlossene Gedanke deutlich hervor, dass Voraussetzung wie Erweisung jenes künftigen Heiligseins die Makellosigkeit Israel's sein wird. Wenn nämlich Jes. 4, 3 verheissen wird: »Und es wird geschehen, der Uebrigbleibende auf Zion und und der Ueberlebende in Jerusalem, heilig wird man ihn nennen,

Jeden, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem«, so zeigt die Hinzufügung v. 4: ebendann werde der Herr abwaschen den Schmutz der Töchter Zion's, dass jenes Eigenthumsverhältniss nicht ohne Beseitigung der (sittlichen) Unreinheit denkbar sei. Es darf hier noch eine Stelle in Betracht kommen, obgleich sie nicht direct von der Heiligkeit des zukünftigen Volkes Israel redet: nach Sach. 14, 20 f. wird in dem wiederhergestellten Juda »heilig dem Jahwe« (קֹדֶשׁ לַה') auf den Schellen der Rosse stehen und jeder Topf in Juda heilig sein Jahwe Zebaoth (קֹדֶשׁ לַה'), womit nicht sowohl ein neues Verhältniss der genannten Sachen zu Jahwe als die vollkommene Zueignung des Volkes in allen seinen Bestandtheilen an Jahwe ausgesagt werden soll, auf deren Grund das künftige Israel Alles zum Dienste Jahwe's verwerthen wird, auch was in der Gegenwart wie das zum Kriege gebrauchte Ross solchem Dienst zu widerstreiten scheint[1].

Heiligkeit wird jedoch nicht nur von Israel ausgesagt als ein vorliegender oder in Zukunft eintretender Zustand, sondern es findet sich im Pentateuch auch die Forderung des Heiligseins an ganz Israel, nicht nur mit Bezug auf bestimmte religiöse Handlungen[2], sondern hinsichtlich seines ständigen Zustandes. Diese

---

1) Die Stellen Sach. 8, 3 und Jer. 31, 23., wo für die Endzeit dem Berge Zion (oder ganz Jerusalem) die Bezeichnung: ‚heiliger Berg' beigelegt wird, gehören nicht hierher, denn sie wollen nicht besagen, dass der Berg alsdann heilig sein werde durch die Stellung der auf ihm und um ihn Wohnenden zu Jahwe, sondern vielmehr, dass er alsdann wieder oder in vollkommener Weise Stätte der göttlichen Gegenwart sein werde. Man könnte allerdings für Sach. 8, 3 zu einer andern Erklärung geneigt sein, da hier jene Bezeichnung des Berges parallel steht mit dem neuen Namen Jerusalem's: »Stadt der Treue (אֱמֶת)«, worin auf den ersten Blick von der Treue seiner Bewohner die Rede zu sein scheint, so dass dann der Parallelismus nahe legen würde, auch die Heiligkeit des Berges auf die Bewohner zu deuten. Allein das zukünftige Jerusalem heisst »Stadt der Treue«, weil Jahwe ihr Treue erweist (vgl. Jer. 31, 23: נְוֵה־צֶדֶק »Wohnung des Heils«). In den Worten: »Zurückwenden werde ich mich zum Zion und werde wohnen in Jerusalem's Mitte, und es wird genannt werden Jerusalem: ‚die Stadt der Treue' und der Berg Jahwe's der Heerschaaren: ‚der heilige Berg'« entspricht der Name »Stadt der Treue« der Rückwendung Jahwe's und »heiliger Berg« seinem Wohnen in Jerusalem.

2) Vgl. oben S. 64.

Forderung kann nach dem bisher Beobachteten sich nur beziehen auf Enthaltung von allem Unreinen, womit behaftet die Verehrer Jahwe's nicht vor ihn treten dürfen, überhaupt auf Beobachtung aller jener Gebote, welche Jahwe seinen Dienern auferlegt. Es liegt hier also vor die Forderung des Erweises als gottgehörende Menschen, und etwas Anderes als Verhältnissbegriff ist zunächst קָדֹשׁ auch hier nicht[1]. Die Forderung des Heiligseins, welche wir vielleicht neben der Verheissung schon Ex. 19, 6 anzuerkennen hatten[2], stellt Jahwe Ex. 22, 30: »Heilige Männer (אַנְשֵׁי־קֹדֶשׁ) sollt ihr mir sein und auf dem Felde zerrissenes Fleisch sollt ihr nicht essen; dem Hunde sollt ihr es hinwerfen«; das zerrissene Fleisch verunreinigt; die Israeliten, welche Jahwe heilig sein sollen, müssen sich dessen enthalten; diese Enthaltung ist auch hier nur Erweisung des Heiligseins (vgl. Deut. 14, 21[3]). Ebenso verhält es sich mit der Forderung, die Zizith zu tragen Num. 15, 40: »auf dass ihr gedenket und thut alle meine Gebote und heilig (קְדֹשִׁים) seid euerm Gott«; auch hier bezeichnet »heilig« die Zugehörigkeit zu Jahwe, wie aus dem Dativ לאלהיכם und aus dem unmittelbar (v. 41) Folgenden: »Ich bin Jahwe, euer Gott, welcher euch ausgeführt hat aus dem Lande Aegypten, dass ich euer Gott wäre« hervorgeht; diese Zugehörigkeit hat sich zu erweisen in der Befolgung der Gebote.

Weil also ‚heilig sein' Leistung des Gehorsams, nach dem Gesetz insbesondere Bewahrung des Reinseins voraussetzt, so können diese Bedingungen der Zugehörigkeit zu Jahwe geradezu bezeichnet werden durch den Ausdruck היה קדוש. Dies geht am deutlichsten hervor aus der Begründung der Verpflichtung Israel's zur Heiligkeit durch die im Pentateuch und bei Ezechiel öfters vorkommenden Worte Jahwe's: »Ich bin Jahwe, der euch heiligt« (אני יהוה מְקַדִּשְׁכֶם); mit Nothwendigkeit muss die Forderung Jahwe's an Israel: ‚Ihr sollt Jahwe's Eigenthum sein, weil ich

---

1) Vgl. hinsichtlich der Priester Lev. 21, 6., s. oben S. 62 f.
2) S. oben S. 70. 3) S. oben S. 71.

(Jahwe) euch mir zum Eigenthum gemacht habe' den Sinn haben: ,Ihr sollt euch als Jahwe's Eigenthum erweisen u. s. w.' Es seien bei diesem Anlass die Belegstellen für die Formel: »Ich bin Jahwe der Heiligende« überhaupt besprochen, auch jene, welche nicht die Forderung des Heiligseins an Gesammtisrael begründen. Die Bedeutung jener Worte ergibt sich aus Ex. 31, 13: »Meine Sabbathe sollt ihr bewahren; denn ein Zeichen ist er zwischen mir und euch in euern Geschlechtern, zu wissen, dass ich Jahwe bin, der euch heiligt« (ebenso Ez. 20, 12), wozu Knobel das Richtige bemerkt hat: der Sabbath »ist ein Zeichen des zwischen Je- »hova und Israel bestehenden . . . Bundes. Daran soll man »erkennen, dass Jehova der Weiher, Heiliger der Israeliten ist, »d. h. dass er es ist, welcher ihnen ihre religiöse Stellung »gegeben und sie zum Gottesvolke geweiht hat (19, 6)«. Ebenso deutlich heisst Ez. 37, 27 f. Jahwe der Israel Heiligende als Derjenige, welcher Israel zu seinem Eigenthumsvolke gemacht hat, wofür ein Beweis ist das Bestehen seiner Wohnstätte in Israel's Mitte: »Es soll meine Wohnung bei ihnen sein, und ich will ihnen Gott und sie sollen mir ein Volk sein, und erkennen werden die Heiden, dass ich Jahwe bin, welcher Israel heiligt, wenn mein Heiligthum in ihrer Mitte sein wird in Ewigkeit«. — Als Begründung der Forderung des Heiligseins in dem oben angegebenen Sinne dient die Heiligung durch Jahwe nur einmal Lev. 20, 7 f.: »Ihr sollt euch heiligen und heilig sein (וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים); denn ich bin Jahwe, euer Gott, und ihr sollt bewahren meine Gebote und sie thun; ich bin Jahwe, der euch heiligt«; vgl. Lev. 21, 8[1]; 22, 31 f. In demselben Sinne wird Lev. 21, 15 von dem Hohenpriester verlangt Reinerhaltung seiner Nachkommenschaft durch Eingehung nur einer solchen Ehe, welche Jahwe ihm gestattet, weil Jahwe der ihn Heiligende ist, d. h. Derjenige, welcher ihn sich in ausserordentlicher Weise zum Eigenthum erkoren, so dass ihm als Eigner es zusteht, des Hohenpriesters Lebens-

1) S. darüber unten 3, *c*.)

regeln zu bestimmen. Ebenso werden Lev. 22, 9. 16 die von Jahwe den Priestern überhaupt gestellten Verhaltungsmassregeln begründet durch: »Ich bin Jahwe, der sie heiligt«. — Dass hier überall mit מְקַדֵּשׁ nicht bezeichnet sei die Mittheilung oder auch Forderung einer sittlichen Beschaffenheit, ergibt sich daraus, dass jene Formel auch auf Sachen Anwendung findet, indem Lev. 21, 23 Jahwe sich bezeichnet als Denjenigen, welcher seine »Heiligthümer« (Debir der Stiftshütte und Altar) geheiligt, d. h. zu seinem Eigenthum gemacht hat[1], wesshalb es ihm zusteht, dem mit einem Makel behafteten Priester das Nahen zu denselben, welches sie entweihen würde, zu verwehren. Es kann aber ebensowenig in jener Formel direct Mittheilung oder Forderung physischer Reinheit ausgesagt sein: Lev. 22, 3 ff. werden die Verbote der Entweihung der Heiligthümer durch einen mit Unreinheit (von einem Todten u. s. w.) behafteten Priester abgeschlossen (v. 9) mit der Aussage, Jahwe sei der die Priester Heiligende, also steht auch der zeitweilig verunreinigte Priester im Verhältnisse der Heiligkeit zu Jahwe und dies Verhältniss legt ihm lediglich auf, während seiner Verunreinigung, weil Jahwe, dem er eignet, dies fordert, nichts Heiliges zu berühren[2]. — An allen diesen Stellen ist קִדֵּשׁ synonym mit בָּחַר von der Erwählung Israel's zu Jahwe's Eigenthum.

Für sämmtliche bisher besprochenen Stellen genügt die Erklärung von קָדוֹשׁ als Verhältnissbegriff[3]. Da aber die Heiligkeit

1) Das Suffix in מקדשם muss sich auf die מִקְדָּשִׁים beziehen, nicht etwa auf die Priester, da von diesen nicht im Plural die Rede war; andernfalls müsste nach Lev. 22, 9 erklärt werden.

2) Allerdings ist v. 8 von solchen Verunreinigungen die Rede, welche dem Priester (wie jedem Israeliten) absolut verboten sind; aber v. 9 kann sich nicht nur auf diese unmittelbar vorhergehende Forderung beziehen, sondern bringt deutlich die gesammten vorausstehenden Forderungen zum Abschluss: nicht darin also erweist sich, dass die Priester Solche sind, welche Jahwe geheiligt hat, dass sie sich überhaupt jeder Verunreinigung enthalten, sondern darin, dass sie »hüten die Hut Jahwe's«, d. h. Alles von ihm Vorgeschriebene beobachten, so auch für den Fall der nicht zu vermeidenden Verunreinigung die alsdann vorgeschriebene Enthaltung von Cultushandlungen.

3) Wenn Ps. 134, 2 zu übersetzen wäre: »Hebet empor euere Hände in

als Zugehörigkeit zu Jahwe sich erweist in der Beobachtung der von ihm aufgestellten Vorschriften, in der Fernhaltung alles dessen, was seinem Willen widerstrebt, so konnte קָדוֹשׁ weiterhin werden zur directen Bezeichnung des (von Jahwe geforderten) vollkommenen (sittlichen und physischen) Reinseins. Dass dem in der That so sei, ergibt sich aus den noch nicht besprochenen Stellen des Leviticus, wo von Israel gefordert wird, heilig zu sein, weil sein Gott heilig sei. Es kann hier mit der Forderung der Heiligkeit nicht die Zueignung an Jahwe oder Aussonderung aus dem Nichtgeweihten, auch nicht die Erweisung der Zugehörigkeit durch gottgefällige Beschaffenheit gemeint sein, weil die Anwendung des so gedeuteten Wortes auf Jahwe selbst nicht möglich wäre.

Ehe wir diese Gegenüberstellung menschlicher und göttlicher Heiligkeit besprechen, wird es angemessen sein, zunächst die verschiedenen anderen Wendungen des Begriffes der Heiligkeit in Aussagen von der Gottheit darzustellen. Es ist aber im Rückblick auf die Anwendung von קדוש auf Menschen schon jetzt zu constatiren, dass hier die Bedeutung: ,Jahwe eignend' deutlich die primäre ist, aus welcher sich die andere: ,entnommen der Gemeinschaft des Unreinen, vollkommen rein' entwickelt. Dieser Bedeutungsübergang lässt sich nur dann einfach vollzogen denken, wenn jener ersten Verwendung als ursprüngliche Fassung zu Grunde liegt: ,ausgesondert (aus dem Profanen)' oder ,erhaben[1] (über das Profane)'; wenn zunächst als der Bereich, aus welchem die Aussonderung vollzogen ist, das Profane, d. h. Alltägliche, zu denken ist, so brauchte die Vorstellung dieses Bereiches nur verengt zu werden auf das dem Willen Jahwe's nicht Entsprechende, um jene zweite Bedeutung zu erzielen, oder — und das ist das Wahrscheinlichere — die Bedeutung ,vollkommen rein' hat קָדוֹשׁ zu-

---

Heiligkeit« (vgl. I Tim. 2, 8), wäre darunter die aus der Gottangehörigkeit sich ergebende Reinheit der Hände zu verstehen; ebenso gut aber lässt sich übersetzen: »Hebet empor ... im [oder besser: zum] Heiligthum« (s. Hupfeld z. d. St.).

1) S. oben S. 49 f. 71 f.

nächst erlangt in der Anwendung auf Jahwe und erst von da aus übertragen auch mit Bezug auf Menschen [1]. Nur wenn man ‚ausgesondert' als Grundbedeutung für קדוש annimmt, lässt sich jene Bezeichnung Jahwe's als Heiligender (מְקַדֵּשׁ) Israel's einfach verstehen, welche deutlich eine Aussonderung oder Erwählung bezeichnet. — Wie sehr dem hebräischen Sprachbewusstsein stets die Bedeutung des קֹדֶשׁ als Verhältnissbegriff (ohne Rücksicht auf reine Beschaffenheit) im Vordergrunde geblieben sein muss, zeigt die aus dem Heidenthum herübergenommene und bis in späte Zeit beibehaltene Bezeichnung der Hierodulen als Ḳedeschen; denn trotz der verschiedenen Vocalisation: קָדֵשׁ und קָדוֹשׁ konnte keinem hebräischen Ohre sich die Verwandtschaft der beiden Wörter entziehen; an jenen Ḳedeschen aber erfand sich gerade das Gegentheil von dem, was Jahwe als Erweisung des קֹדֶשׁ von seinem Volke fordert. Es muss also in קדש eine Bedeutung liegen, welche bei wechselndem Inhalte dieselbe bleibt, und diese kann nur sein die des Ausgesondertseins aus dem Profanen.

---

3. קדש in der Anwendung auf Gott und auf die Engel.

Es wird angemessen sein, von dem bisher beobachteten stufenweisen Fortschritt hier abzuweichen und die Aussagen von der Heiligkeit der Engel, die darnach zunächst zu folgen hätten, an den Schluss zu stellen, wenn wir aus den Aussagen von der Heiligkeit Gottes die auch für jene entsprechend scheinende Bedeutung gewonnen haben; denn da den Engeln nur an wenigen Stellen kurzweg die Bezeichnung קְדוֹשִׁים beigelegt wird, ohne dass der Zusammenhang ein sicheres Anzeichen für die Meinung dieser Be-

1) Wahrscheinlicher ist dies desshalb, weil, wo allein von der Heiligkeit von Sachen oder Menschen die Rede ist, überall mit der Deutung als Verhältnissbegriff auszukommen ist und nur da, wo als Vorbild menschlicher Heiligkeit die göttliche aufgestellt wird, der zunächst rein formale Begriff jenen Inhalt empfängt.

zeichnung lieferte, lassen sich jene Stellen nicht aus sich selbst erklären.

---

a) Die Bezeichnung als קֹדֶשׁ wird insbesondere beigelegt dem »Namen« Jahwe's, d. h. Jahwe als dem in Israel offenbaren Gott (שֵׁם קָדְשִׁי, שׁ׳ קָדְשָׁהּ, שׁ׳ קָדְשׁוֹ: Lev. 20, 3; 22, 2. 32. Am. 2, 7. Ez. 20, 39; 36, 20—22; 39, 7; 43, 7 f. I Chron. 29, 16. Ps. 103, 1; 105, 3 [I Chron. 16, 10]; 106, 47 [I Chron. 16, 35]; 145, 21; in demselben Sinne זֵכֶר קָדְשׁוֹ: Ps. 30, 5; 97, 12). ,Heilig' scheint darnach Bezeichnung zu sein für das ganze Wesen des in Israel offenbarten Gottes, eine Zusammenfassung aller Eigenschaften desselben. Eben diese Bedeutung scheint vorzuliegen, wenn der Plur. קְדשִׁים (ohne Artikel), eine offenbar spätere Bildung nach Analogie von אֱלֹהִים, geradezu gleichwerthig mit יהוה als Eigenname gebraucht wird, ohne dass der Zusammenhang die Hinweisung auf irgendwelche besondere göttliche Eigenschaft bestimmt ergäbe, so wenigstens Spr. 9, 10: »Anfang der Weisheit ist die Furcht Jahwe's, und Erkenntniss des Heiligen das ist Verstand« und c. 30, 3: »Nicht habe ich gelernt Weisheit, so dass ich Erkenntniss des Heiligen besässe« (vgl. Hos. 12, 1). Auch Hio. 6, 10: »Nicht habe ich verleugnet des Heiligen Worte« ist קָדוֹשׁ (ohne Artikel) eigennamartig gebraucht (vgl. Hab. 3, 3. Jes. 40, 25). — Im B. Daniel ist קַדִּישִׁין zu אֱלָהִין, d. i. Götter, (c. 4, 5 f. 15; 5, 11) lediglich hinzugefügt, um einen volleren Gottesnamen zu gewinnen. Alles was von Jahwe ausgeht oder an ihm sich findet, ist ein קֹדֶשׁ: sein Arm (זְרוֹעַ קָדְשׁוֹ: Jes. 52, 10. Ps. 98, 1), mit welchem er wirkt, wie das Wort, welches er redet (Jer. 23, 9: דִּבְרֵי קָדְשׁוֹ; Ps. 105, 42: דְּבַר ק׳).

An diesen Stellen ist ,heilig' deutlich Epitheton des Göttlichen, wodurch dieses von dem Nichtgöttlichen unterschieden wird, ebenso wie auf Irdisches angewendet קֹדֶשׁ das Geweihte im Unterschiede vom Profanen bezeichnet. Es wird sich also — worüber uns jene Stellen keine Auskunft geben — fragen, welche besondere der Gottheit beigelegte Eigenschaft man für so central hielt,

dass man ihr alle andern subsumirt denken, in ihr das Gottsein überhaupt ausgedrückt finden konnte. Andere Aussagen von der Heiligkeit Jahwe's werden darüber Auskunft geben.

---

b) Es seien hier die Aussprüche des Propheten Ezechiel vorangestellt, desshalb weil sie besonders deutlich sind und uns so dieses späte Buch Aufschlüsse zu geben vermag für ältere. Ezechiel gebraucht ‚Heiligkeit' synonym mit ‚Grösse, Macht, Herrlichkeit'. Nach Ez. 36, 20—24 wird Jahwe's heiliger Name dadurch entweiht, dass die Heiden von dem zerstreuten Israel sprechen: »Die sind das Volk Jahwe's und sind aus seinem Lande fortgewandert!« — indem sie nämlich meinen, dass Jahwe sein Volk dort nicht zu schützen vermochte; die Entweihung des heiligen Namens besteht also in dem bei den Heiden erweckten Eindruck von der Ohnmacht Jahwe's[1]; im Gegensatz dazu muss ‚Heiligkeit' Jahwe's seine Macht bezeichnen. Darum erbarmt sich nach v. 21 Jahwe seines heiligen Namens, indem er Israel aus der Zerstreuung zurückführt (v. 22—24)[2], sich also als den mächtigen erweist. Dadurch heiligt er (וְקִדַּשְׁתִּי v. 23) seinen »grossen« Namen, d. h. bringt die Macht desselben zur Darstellung und Anerkennung, und erweist sich heilig (בְּהִקָּדְשִׁי v. 23) an Israel vor dessen Augen. Der Wechsel von שְׁמִי הַגָּדוֹל v. 23 mit שֵׁם קָדְשִׁי v. 21[3] gibt deutlich zu ver-

1) Richtig Hitzig z. d. St.: »sie [die Israeliten] entweihten m. h. N. durch »ihre Anwesenheit als Besiegte in fremdem Lande, Anlass gebend zu Gerede, wie »es in *b* folgt«. Davon, dass »durch den Götzendienst eine Entweihung des Namens Jehovah's stattfindet« (Diestel S. 33), ist hier nicht die Rede.

2) Man beachte v. 22 den Gegensatz: »nicht um euertwillen thue ich es, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen«, worin allerdings nicht der Gedanke liegt: ‚nicht um euch eine Wohlthat zu erweisen' (so dass dann die Hinweisung auf liebende Zueignung Jahwe's an Israel für שֵׁם ק׳ unbedingt ausgeschlossen wäre), sondern vielmehr dieser: »nicht dass . . . in eurer Beschaffenheit ein Grund für mich läge, also zu handeln« (Hitzig); diese Erklärung wird erfordert durch c. 20, 44 (vgl. v. 9. 14. 22); aber auch so verstanden, legt dieser Gegensatz es nahe, dass mit »heiliger Name« Jahwe's Wesen bezeichnet sei, wie es an und für sich ist, ohne Bezogensein auf Israel — und der übrige Zusammenhang fordert dies.

3) Vgl. ferner zu den oben S. 79 angegeben Belegstellen für »heiliger Name«

stehen, dass Ezechiel diese Bezeichnungen als synonyme verwerthet[1]. Wie hier die Zurückführung Israel's aus den Ländern der Verbannung dargestellt wird als ein Erweis der Heiligkeit Jahwe's, gerade ebenso wird die erstmalige Einführung in Kanaan Num. 14, 16 f. dargestellt als ein Erweis der Grösse Jahwe's: Jahwe erweist sich als gross (יִגְדַּל), indem er seiner Verheissung gemäss das Volk durch die Wüste einführt in das verheissene Land. Ez. 38, 23 ferner stehen התקדש[2] und התגדל parallel. — Ganz ebenso wie in Ez. 36, 20 ff. ist der Heiligkeitserweis Jahwe's Ez. 28, 25 (vgl. 39, 7) zu verstehen; ebenso weiter Ez. 20, 41: »Als lieblichen Wohlgeruch werde ich euch annehmen, wenn ich euch ausführe aus den Völkern und euch sammle aus den Ländern, in welchen ihr zerstreut waret, und mich [dadurch] heilig erweise (וְנִקְדַּשְׁתִּי) an euch vor den Augen der Völker«[3]. Es soll wohl auch noch in der Aussage des folgenden v. 42 eine Erweisung der Heiligkeit Jahwe's namhaft gemacht sein: »Und ihr werdet erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich euch bringe in das Land Israel's, in das Land, welches euern Vätern zu geben ich meine Hand aufgehoben habe«. Seine Heiligkeit erweist Jahwe in der Einhaltung des Eides, insofern er dadurch zeigt, er sei mächtig genug, seine Verheissungen zu erfüllen[4] (vgl. Num. 14, 16 f.). — Seine Macht

---

diesen andern Ausdruck: »Jahwe's grosser Name« Jos. 7, 9. Jer. 10, 6; 44, 26. Mal. 1, 11. Ps. 99, 3. Wie von dem heiligen Arme Jahwe's (s. oben S. 79), so ist von der Grösse seines Armes (Ex. 15, 16) oder von seinem starken Arm (Jes. 62, 8) die Rede.

1) Im Allgemeinen erklärt auch Keil diese Stelle richtig; nur trägt er Fremdes ein zu קדשתי v. 23: »קִדֵּשׁ ist nicht = verherrlichen, obgleich die göttliche »Heiligkeit den Begriff der Herrlichkeit involvirt. Heiligen ist Entfernung ... »der ... Makel, die einer Sache anhaften«.

2) Nur an dieser Stelle gebraucht Ezech. das Hithp. von der Heiligerweisung Jahwe's, sonst das Niphal.

3) Richtig Hitzig z. d. St.: »Ich werde mich auszeichnen und durch eure »Heimführung als mächtigen Gott verherrlichen (vgl. 38, 23), so dass mein »Name (v. 44), anstatt in den Augen der Heiden חֹל zu sein (s. v. 22) vielmehr »קֹדֶשׁ werde«.

4) Man könnte hier etwa den Gedanken finden, Jahwe sei der Heilige als der über menschlichen Wankelmuth erhabene, insofern er nicht wie die Menschen

erweist Jahwe, wenn er sich heiligt an Gog Ez. 38, 16., dadurch nämlich, dass er dies Volk nach seinem Willen zur Züchtigung Israel's verwendet, so dass die Völker ihn erkennen, d. h. (vgl. v. 23) seine Grösse bewundernd zugestehen müssen. — Grösse und Macht, als welche wir bisher bei Ezechiel die Heiligkeit Jahwe's bestimmt fanden, machen die göttliche Herrlichkeit aus; daher werden Ez. 28, 22 נִכְבַּדְתִּי und נִקְדַּשְׁתִּי gebraucht zur Bezeichnung ein und derselben Erweisung Jahwe's: »So spricht der Herr Jahwe: siehe, ich will an dich, Sidon, und will mich herrlich erweisen in deiner Mitte, und sie sollen erkennen, dass ich Jahwe bin, wenn ich an ihr Gericht übe und mich an ihr heilig erweise«.

Wenn Ez. 20, 41 f.; 28, 22; 36, 23; 38, 23 als Zweck der Heiligerweisung Jahwe's dargestellt wird die Erkenntniss Israel's oder der Völker, ‚dass er Jahwe sei', so besagt dies im Sinne des Ezechiel: dass sie von ihm Werke schauen sollen, welche ihn als den einzigen, allmächtigen Gott kennzeichnen. Denn Ezechiel gebraucht יהוה = Gott im absoluten Sinne und verbindet mit diesem Namen vornehmlich die Vorstellung der Grösse und Macht im Gegensatz zum Irdischen als dem Geringen und Hinfälligen; die Heiligerweisung wird ihm also eine Allmachterweisung sein. Dass Jahwe der verheissungstreue Gott sei, welcher vermöge seiner Allmacht seine Verheissungen verwirklichen kann und muss, liegt nur dann in der Formel: »sie werden erkennen, dass ich Jahwe bin«, wenn sie den Zusatz hat: »(Jahwe) ihr Gott«, z. B. c. 28, 26; 39, 28.

Es könnte nun mit der individuellen Grundanschauung des Ezechiel zusammenhängen, dass gerade er unter der Heiligkeit, welche nach den zuerst (unter *a*) angeführten Stellen das Gottsein

---

es wohl thun, sein Wort bricht, sondern festhält an der einmal gegebenen Verheissung. So scheint Hitzig v. 42 zu verstehen: »In den Augen Israels wird er »sich gleichfalls heiligen, indem er durch die Zurückbringung des Volkes seine »Bundestreue bewährt«. Allein diese Wendung des Begriffs der Heiligkeit, welche wir ähnlich allerdings anderwärts finden werden, ist hier durch den Zusammenhang wenigstens nicht gefordert.

überhaupt zu bezeichnen scheint, die Grösse, Macht und Herrlichkeit versteht. Aber einen Anhaltspunkt für diese Deutung des Begriffes musste er doch schon vorfinden, und wir werden sehen, dass er damit nicht allein steht. Charakteristisch ist für ihn dagegen, dass er fast ausschliesslich jene Seite der Heiligkeit hervorhebt.

Auch ausserhalb des B. Ezechiel wird נִקְדַּשׁ gebraucht von einer Erweisung der Macht oder Herrlichkeit Jahwe's; Num. 20, 13: »Das ist das Haderwasser, woselbst haderten die Kinder Israel mit Jahwe und er sich an ihnen heiligte«[1]; ebenso Jes. 5, 16., wo נקדש parallel steht mit וַיִּגְבַּהּ: »Hoch ist Jahwe der Heerschaaren im Gericht, und der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit«[2]. Bei Jesaja bedeutet nach c. 6, 3 der Name Jahwe Zebaoth unzweifelhaft den über die himmlischen Heerschaaren gebietenden Gott[3], deutet also auf Macht und Herrlichkeit Jahwe's, und daher ist c. 5, 16 schon die Stellung von יהוה צבאות neben הָאֵל הַקָּדוֹשׁ der Erklärung der Heiligkeit Jahwe's von seiner Grösse wenigstens günstig (vgl. Jes. 5, 24; 47, 4).

Auch da, wo Jahwe einfach das Prädicat ‚heilig' (קָדוֹשׁ) beigelegt wird, ohne dass direct von einem Erweise der Heiligkeit die Rede wäre, lässt sich zum Theil die Bedeutung: ‚erhaben, herrlich' aus dem Zusammenhang erkennen. So Hab. 3, 3: »Gott kommt von Theman und der Heilige vom Berge Paran . . .; es bedeckt den Himmel seine Herrlichkeit (הוֹדוֹ) und seines Preises (תְּהִלָּתוֹ) wird die Erde voll« (vgl. Jes. 57, 15[4]).

Ebenso wird in Ps. 99 Jahwe's Heiligkeit gefeiert als seine Grösse und Preiswürdigkeit v. 2 f.: »Jahwe auf dem Zion ist gross und ist erhaben (רָם) über alle Völker; sie mögen preisen deinen grossen und furchtbaren Namen — heilig ist er« und Ps. 77,

---

1) Richtig Knobel zu נקדש dieser Stelle: »d. i. sich ihnen als den Hehren und Heiligen, als den anbetungswürdigen Gott erwies, indem er aus »dem Felsen Wasser . . . hervorgehen liess«.

2) Uebrigens liegt in dieser Stelle noch mehr als bloss das Erhabensein über die Erdwelt überhaupt, s. unten S. 92.

3) Vgl. Studien I, S. 119.

4) S. darüber unter *e*.)

14: »Gott in Heiligkeit (בַּקֹּדֶשׁ) ist dein Weg; wer ist ein grosser Gott wie Elohim?« — eben vorher ist hier v. 12 f. und dann wieder v. 15 von den Wunderthaten Gottes die Rede; das Wunderthun also ist eine Uebung des heiligen Gottes. Auch Ps. 98, 1: »Wunder thut er [Jahwe]; es hilft ihm seine Rechte und sein heiliger Arm« mag die Bezeichnung des Armes als des heiligen zurückweisen auf die Wunder, welche er verrichtet; vgl. Ex. 15, 11: »verherrlicht in Heiligkeit . . ., Wunder verrichtend«.

Diesen Aussagen von der Heiligkeit Gottes entspricht die Bedeutung von הִקְדִּישׁ, ausgesagt von Menschen mit Bezug auf Jahwe in dem Sinne: die Grösse und Ehre Jahwe's anerkennen. Nach Num. 20, 12 (vgl. c. 27, 14) haben beim Haderwasser Mose und Aaron sich dadurch an Jahwe versündigt, dass sie »nicht an ihn glaubten, ihn zu heiligen vor den Augen der Kinder Israel«, d. h. ihn als gross im Wunderthun zur Anerkennung zu bringen [1]. Eben dieselbe Unterlassung beim Haderwasser wird Deut. 32, 51 durch לֹא־קִדַּשְׁתֶּם אוֹתִי bezeichnet. Ebenso ferner הקדיש Jes. 8, 13: »Jahwe der Heerschaaren, ihn sollt ihr heiligen, und er soll euere Furcht (מוֹרַאֲכֶם) und euer Schrecken (מַעֲרִצְכֶם) sein«. Hier ist »heiligen« synonym gebraucht mit ‚fürchten‘, das dem Grossen und Mächtigen gegenüber ziemende Verhalten bezeichnend. Ebenso Jes. 29, 23: »Wenn er [Jakob], seine Kinder, das Werk meiner Hände [das Strafgericht] in seiner Mitte sehen, werden sie heiligen (יַקְדִּישׁוּ) meinen Namen und werden heiligen den Heiligen Jakob's und den Gott Israel's werden sie fürchten (יַעֲרִיצוּ)«. Dass Jahwe als dem Heiligen gegenüber Furcht die gebührende Stimmung ist, ergibt sich auch aus Ps. 111, 9: »Heilig und furchtbar (נוֹרָא) ist sein Name« und Ps. 99, 3: »Dein grosser und furchtbarer Name — heilig ist er«; vgl. Ex. 15, 11: »verherrlicht in Heiligkeit, furchtbar an Lobpreis«; auch Ps. 68, 36: »Furchtbar ist Gott aus deinen [Israel's] Heiligthümern«. — Wenn also dem Heiligen gegenüber

1) Ganz falsch Achelis S. 202: Num. 20, 12 sei ‚Jahwe heiligen‘ in dem Sinne gemeint: »ihn als den Nahen, Wahrhaftigen, als den Trost und Helfer Israel's erkennen«.

Furcht geziemend ist, so wird קָדוֹשׁ Gott bezeichnen als Den, der das Irdische zu vernichten die Macht hat. Verderblich ist an Gott seine himmlische Majestät, welche den Irdischen (den Menschen als ‚Fleisch' Deut. 5, 23; vgl. Ex. 33, 20[1]), wo er sich nicht vor ihr verhüllt (כִּפֵּר) verzehrt; ihr gegenüber muss der Mensch sich fürchten, und sie wird desshalb zunächst unter der Heiligkeit zu verstehen sein[2].

Wie הקדישׁ gebraucht wird von Erweisung der Jahwe gebührenden Ehre, so נִקְדַּשׁ, im passivischen Sinne von Jahwe ausgesagt: ‚geehrt werden, als gross anerkannt werden'. Lev. 10, 3 heisst es nach der Erzählung des Gottesgerichtes über Nadab und Abihu: »Und Mose sprach zu Aaron: das ist es, was Jahwe gesagt hat, indem er sprach: durch die sich mir Nahenden [die Priester] will ich geheiligt und vor dem ganzen Volke geehrt werden (אֶכָּבֵד)«; geheiligt werden ist darnach synonym mit: geehrt, d. h. als ein Ausserordentlicher anerkannt werden. Ebenso Lev. 22, 31 f.: »Ihr sollt bewahren meine Gebote und sie thun; ich bin Jahwe; und ihr sollt nicht entweihen meinen heiligen Namen [dies würde stattfinden durch Uebertretung der Gebote, d. h. durch Verkennung dessen, dass Jahwe der über Israel Herrschende sei], und ich will geheiligt werden (וְנִקְדַּשְׁתִּי) inmitten der Kinder Israel« — wo »geheiligt werden« wieder nichts anderes sein kann als ‚geehrt werden', nämlich durch Anerkennung der Herrscherstellung. — Dass einerseits קָדוֹשׁ Gottes Grösse bezeichnet, andererseits הקדישׁ, קדשׁ, נקדשׁ von der ihm erwiesenen Ehre gebraucht werden, entspricht andern von dem Lobe Gottes oder der ihm erwiesenen Ehre als Anerkennung seiner Grösse gebräuchlichen Ausdrücken, wie גַּדְּלוּ לַיהוה Ps. 34, 4 (vgl. Ps. 69, 31); הָבוּ

---

1) S. Ritschl, Versöhnung Bd. II, S. 202 f.

2) Siehe darüber, dass auch den Heiligthümern gegenüber Furcht die erforderliche Stimmung ist, oben S. 49. Zu bemerken ist auch, dass Gen. 28, 17 die Stätte, wo Gott sich offenbart hat, נוֹרָא genannt wird, weil die Gottesnähe Furcht einflösst, während sonst (in der Genesis nie) die Stätten der Gottesoffenbarung als heilige bezeichnet werden, wie Ex. 3, 5.

גֹּדֶל לֵאלֹהֵינוּ Deut. 32, 3; נְרוֹמְמָה שְׁמוֹ Ps. 34, 4; גָּדַל = gepriesen werden: II Sam. 7, 26. Ps. 35, 27; 40, 17.

Dass der Name Jahwe's heilig sei, insofern er preiswürdig ist, geht aus der häufigen Aufforderung zum Preise des heiligen Namens hervor (Ps. 99, 3. [5]; 103, 1; 105, 3 [I Chron. 16, 10]; 106, 47 [I Chron. 16, 35]; 145, 21; vgl. Ps. 30, 5; 97, 12: »preiset sein heil. Gedächtniss«). Als Derjenige, welchem im Gottesdienste Ehre dargebracht wird, bezeichnet sich Jahwe Ez. 11, 16 mit מִקְדָּשׁ: »Ich war ihnen zum Heiligthum in geringem Grade«, nämlich in den Ländern der Zerstreuung, wo der Cultus Jahwe's nur unvollkommen ausgerichtet werden konnte [1].

Wenn wir als Bedeutung der Heiligkeit Gottes zunächst die sehr allgemeine der ‚Erhabenheit' gewonnen haben, welche der Mensch mit Furcht und Ehrerbietung anzuerkennen hat, so wird diese Erhabenheit, näher bestimmt, zu denken sein als Wohnen Jahwe's im Himmel über der Erde, wie Jahwe — und auch ausserhalb Israel's bei andern semitischen Völkern die Gottheit — genannt wird עֶלְיוֹן oder רָם als der droben Wohnende (Jes. 57, 15) [2]. Gegen diese Deutung von קָדוֹשׁ lässt sich nicht einwenden was man gegen die anders gewendete: ‚der Unendliche im Gegensatz zum Irdischen als dem Endlichen' mit Recht bemerkt hat, dass sie nicht dem Vorstellungskreise des Alten Testamentes entspreche. Der Gedanke, dass Gott in der Höhe über der Erde wohne, kehrt im Alten Testament in unzähligen Variationen wieder und hat den Gottesnamen אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם erzeugt [3]. Nicht nur alttestamentlich ist diese Vorstellung, sondern sie steht

---

1) So richtig Hitzig z. d. St. Dagegen ist Jer. 17, 12 מקדש wegen des davor stehenden מָקוֹם schwerlich Bezeichnung Jahwe's, sondern vielmehr seines Tempels, s. Graf z. d. St.

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 94: »... in der Heiligkeit Gottes [ist] ohne Zweifel seine Erhabenheit über die Natur und Sinnlichkeit eingeschlossen«.

3) Vgl. m. *Jahve et Moloch* 1874 S. 71 und weiter: »sich emporwenden (לְמַעְלָה)« = ‚sich zu Gott wenden' Jes. 8, 21.

im Mittelpunkt des semitischen Gottesglaubens überhaupt, wo durchweg die himmlische Welt (sei es jene ganze die Erde überwölbende Region oder ihre einzelnen Theile, die Gestirne) als das Göttliche aufgefasst ist, welchem gegenüber die niedere Erdwelt als das von droben im Entstehen und Vergehen Abhängende gedacht wird.

Mit der Vorstellung Jahwe's als des im Himmel über der Erde wohnenden verbindet sich dann nothwendig die der *Macht*, welche wir ebenfalls in קדוש gefunden haben; denn der im Himmel Wohnende ist nothwendig zu denken als der von dort die Erdwelt machtvoll Regierende. Auf die Vorstellung der Macht, der Herrscherstellung verweisen die meisten semitischen Gottesnamen.

Nach einigen Spuren mag vielleicht mit der Vorstellung des Erhabenseins über die *niedere* Erdwelt in קדוש sich verbunden haben die des Erhabenseins über das Entstehen und Vergehen der Erdwelt, so etwa Jes. 57, 15: »So spricht der Hohe und Erhabene, der Ewigwohnende (שֹׁכֵן עַד), und Heiliger ist sein Name« und Hab. 1, 12: »Bist nicht du von Urzeit her (מִקֶּדֶם), Jahwe, mein Gott, mein Heiliger«. Zu dem Gedanken der himmlischen Erhabenheit Gottes gesellt sich auch bei anderm Ausdruck derselben der seiner Ewigkeit; so Ps. 92, 9: »Du bist in der Höhe [hocherhaben] ewiglich (לְעֹלָם), Jahwe«, und Gottes Wohnstätte, der Zion, heisst Jer. 17, 12: »Thron der Herrlichkeit, Höhe [erhaben] von Anfang an (מֵרִאשׁוֹן)«, indem auf ihn übertragen wird was von Dem gilt, welcher dort wohnt und diese Stätte sich von Anfang an zum Wohnsitz erkoren hat.

Dass die Bedeutung ‚erhaben' = ‚himmlisch' etymologisch in dem Stamm קדש liegen müsse, ist nicht unbedingt zu bejahen. Es wird sich nicht erweisen lassen, ob קָדֹשׁ zunächst von der Gottheit oder zunächst von dem Gottgeweihten gebraucht wurde[1]. Wenn nun erst einmal was der Gottheit dargebracht wurde auf

---

1) Wahrscheinlicher ist letzteres, s. oben S. 40.

Grund irgendwelcher Ideenverbindung mit קָדֹשׁ bezeichnet worden war, so konnte dies Wort, weil es Sachen und Menschen bezeichnete als enthoben aus der Gemeinschaft dessen was nicht Gottes ist, auf die Gottheit angewandt, sie ohne Rücksicht auf die Grundbedeutung bezeichnen als enthoben aus der Gemeinschaft dessen, was nicht Gott ist; es wäre also eigentlich = ‚göttlich'; Characteristicum aber des Göttlichen ist das Sein über der Erde. Ebensowohl aber konnte umgekehrt קדשׁ als ursprüngliches Gottheitsepitheton auf die gottgeweihten Dinge übertragen werden, um sie als göttlich zu bezeichnen, wieder ohne Rücksicht auf seine Grundbedeutung. — Es wird jedoch anzuerkennen sein, dass wie die verschiedenen Anwendungen von קדשׁ auf Sachen und Menschen sich sämmtlich erklären lassen aus einer zu Grunde liegenden Bedeutung: ‚ausgesondert sein', so auch die Anwendung auf die Gottheit sich daraus genügend verstehen lässt: das über einem Andern Befindliche ist von seiner Berührung abgeschnitten, ausgesondert.

Besonders deutlich liegt in der Anwendung von ק׳ auf die Gottheit die Bedeutung des Ausgesondertseins da vor, wo die Bedeutung ‚erhaben' sich, ebenso wie in der Anwendung auf Sachen und Menschen[1], umsetzt in die verwandte: ‚unnahbar', so I Sam. 6, 20: als Jahwe die Bewohner von Beth-Schemesch schlägt, weil sie die Bundeslade gesehen haben, sprechen sie: »Wer vermag zu stehen vor Jahwe, diesem heiligen Gott?« — eine wichtige Stelle, welche mir sehr bestimmt gegen Diestel's Erklärung der ‚Heiligkeit' zu sprechen scheint: als der Lebendige (= Lebensquelle) kann Jahwe hier, wo er Tod bringt, nicht bezeichnet sein[2], ebensowenig als der Israel sich zu eigen gebende:

1) S. oben S. 47 ff. 62.

2) Man könnte entgegen halten Deut. 5, 23: »Wo ist irgend ein Mensch [Fleisch], welcher hörte die Stimme des [eines] lebendigen Gottes redend mitten aus dem Feuer wie wir und am Leben blieb?« Allein wenn hier es als ein Ausserordentliches dargestellt wird, dass das Hören der Stimme des lebendigen Gottes den Tod nicht nach sich zieht, so ist hier ‚lebendiger Gott' = ‚wahrhaftig seiender Gott'; auch hier kommt also nicht dies in Betracht, dass Jahwe das

denn von ihm in dieser Eigenschaft würde nicht vernichtende Wirkung ausgehen um des Nahens zu seinem Heiligthum willen. Ebensowenig aber liegt dieser Aussage ethische Bedeutung des Begriffes der Heiligkeit zu Grunde: nicht als Sünder, welche zu dem sündlosen und die Sünde strafenden Gott hinzutreten, werden die Männer von Beth-Schemesch geschlagen, sondern lediglich desshalb, weil sie Demjenigen nahe kommen, welcher unnahbar ist für die Menschen ausser solchen, welchen er das Nahen verstattet. Wie hier קדוש ‚unnahbar' bedeutet, so bezeichnet מִקְדָּשׁ Jes. 8, 14 die Unantastbarkeit Jahwe's: »Er wird sein ein Heiligthum, ein Stein des Anstossens und ein Fels des Strauchelns für die beiden Häuser Israel's, zur Falle und Schlinge für den Bewohner Jerusalem's«; Jahwe heisst hier »Heiligthum«, wie das unmittelbar Folgende deutlich besagt, weil er sich als den Verderbenden erweist, an welchem man nicht ungestraft sich vergreift[1]. Dafür, dass auch sonst in der Vorstellung vom Wohnen Jahwe's in der Höhe die andere sich nothwendig daraus ergebende: seine Unnahbarkeit für den Menschen eingeschlossen ist, sei noch verwiesen auf Mich. 6, 6: »Womit soll ich entgegenkommen Jahwe, mich beugen vor dem Gott der Höhe (אֱלֹהֵי מָרוֹם)?«[2].

Wirklich erhaben aber ist Jahwe nur dann, wenn nicht nur nichts Höheres ist als er, sondern auch nichts, was sich ihm an

---

Leben der Welt ist. Die Deutung von I Sam. 6, 20 nach dieser Stelle, wozu übrigens keine Berechtigung vorliegt, würde also nur darauf führen, קָדוֹשׁ zu verstehen von Jahwe als dem wirklich seienden im Gegensatz zu Scheinexistenzen — eine Deutung, welche dadurch doch wohl unmöglich ist, dass I Sam. 6, 20 die Bezeichnung: »dieser heilige Gott« sich nach der vorher gemachten Erfahrung der Männer von Beth-Schemesch bestimmen muss, und diese war: Verderben, Unnahbarkeit.

1) So richtig Diestel z. d. St. (in Knobel's Jesaja 4. Aufl.): »Das מקדש gibt den Grund an: wer sich am Heiligen vergreift, den trifft Vernichtung«. Dagegen finden Delitzsch u. A. in מקדש einen durch nichts angedeuteten Gegensatz zu dem Folgenden: »Wer den Herrn ... heiligt, den umfängt er wie Tempel- »wände [מִקְדָּשׁ], birgt ihn in sich, während draussen Tod und Drangsal hausen, »und tröstet, speiset, beseligt ihn in seiner gnadenreichen Gemeinschaft«.

2) Vgl. auch die Bezeichnung Jahwe's als des »einsam Wohnenden« bei demselben Propheten c. 7, 14 (Kuenen a. a. O. S. 48).

die Seite stellen könnte; darum heisst er weiter der Heilige als der Unvergleichliche; so Ex. 15, 11: »Wer ist gleich dir unter den Göttern, Jahwe? wer ist gleich dir verherrlicht in Heiligkeit, furchtbar an Lobpreis, Wunder verrichtend?« und noch deutlicher I Sam. 2, 2: »Es ist kein Heiliger wie Jahwe; denn es ist Keiner ausser dir, und es ist kein Fels wie unser Gott« (d. h. Keiner kann Fels, Stütze, Hilfe sein so wie Jahwe; vgl. Ps. 18, 32 [II Sam. 22, 32] [1]); Jes. 40, 25: »Wem wollt ihr mich ähnlich machen, dass ich ihm gliche? spricht der Heilige«.

---

c) Allein das Alte Testament bleibt nicht bei der allgemein-semitischen, noch im Islam nicht wesentlich vertieften Auffassung der göttlichen Erhabenheit stehen, wonach Gott der erhabene (heilige) ist als der Hochwohnende und Mächtige oder Höchste und Allmächtige, sondern Jahwe's Erhabenheit wird weiter gedacht als Freiheit von allem Unreinen (und Unsittlichen) der Erdwelt. Er heisst der Heilige als Derjenige, welcher wie über die Erde überhaupt, so insbesondere über das Unlautere derselben erhaben, davon abgesondert ist. Nicht allein das Böse ist ihm fremd, sondern ebenso das physisch Unreine; beides lässt sich auf alttestamentlichem Gebiete, wenigstens in den gesetzlichen Schriften, nicht trennen. — Entsprechend dieser Bedeutung von ‚heilig' als ‚rein' in der Anwendung auf Gott haben wir schon gefunden, dass die pentateuchische Forderung des Heiligseins, d. h. der Gottangehörigkeit, an Menschen auf Beobachtung des

1) Wir können nicht ganz beistimmen, wenn Ritschl, Versöhnung Bd. II, S. 92 in I Sam. 2, 2 ein Zeugniss (das einzige directe) dafür findet, dass Jahwe der Heilige heisse als »der wirkliche, lebende Schöpfer und Herr aller Dinge«. Es wird hier mit der Aussage, dass kein Heiliger sei wie Jahwe, verneint, dass ein anderer (Gott) ausser Jahwe ist und dass ein Anderer Fels ist wie Jahwe. Die zweite dieser beiden Erklärungen zeigt, dass die erste nur das Dasein eines Andern, welcher gleicher Hilfsleistung fähig wäre, verneint. Jahwe wird also hier dargestellt als Derjenige, über welchen es einen Grösseren und Mächtigeren nicht gibt. Dann ist er allerdings »Herr aller Dinge«; ein Weiteres aber scheint uns in dieser Stelle nicht zu liegen.

Willens Jahwe's als ihres Eigners, nämlich auf Fernhaltung des Unreinen in jenem weiteren Sinne des Wortes, abzielt und dass die Heiligthümer nothwendig die Eigenschaft des Reinseins besitzen. Desshalb muss קדוש durchaus nicht von Haus aus ‚rein' bedeutet haben, sondern das aus dem Profanen Ausgesonderte ist nach Jahwe's Willen frei von der Unreinheit des Profanen, weil er selbst als der von der Erdwelt Abgesonderte frei ist von irdischer Unreinheit und nur solche Gaben annimmt, welche seinem Wesen entsprechen.

Von der ethischen Erhabenheit Gottes, vermöge deren er nicht Unwahrheit reden kann, muss noch nicht verstanden werden der Schwur Jahwe's »bei seiner Heiligkeit« (בְּקָדְשִׁי, בְּקָדְשׁוֹ: Am. 4, 2. Ps. 60, 8 [108, 8]; 89, 36), sondern dieser lässt sich wie das Schwören Jahwe's bei sich selbst (Gen. 22, 16. Jer. 22, 5; 49, 13. Jes. 45, 23) verstehen von einem Schwure bei seiner Grösse, da ein Grösseres, bei welchem er schwören könnte, nicht denkbar ist (Hebr. 6, 13). Dafür spricht Jer. 44, 26: »Geschworen habe ich bei meinem grossen Namen« und Jes. 62, 8: »Geschworen hat Jahwe bei seiner Rechten und bei seinem starken Arm«. — Wenn es Ps. 105, 42 heisst: »Gedacht hat er [Jahwe] seines heiligen Wortes«, so mag mit »heilig« das Wort einfach bezeichnet sein als Gottes Wort; es mag aber auch darin der Gedanke liegen, dass seine Zusage lauter (unverletzlich) ist. — Jos. 24, 19: »[Jahwe] ist ein heiliger Gott; ein eifriger Gott ist er; nicht vergibt er eure Sünden und Uebertretungen«, muss Jahwe mit קְדשִׁים noch nicht bezeichnet sein, weil er über die Sünde erhaben ist und sie desshalb an seinen Verehrern bestraft, sondern es liegt darin nur, dass er eine Antastung seiner Erhabenheit über den Menschen durch Verletzung seines Willens (durch Abfall zu fremden Göttern v. 20) nicht ungestraft hingehen lässt[1]. Ebenso gilt das Gericht, zu welchem Jahwe aufbricht als der Heilige Hab. 3, 3

---

1) Es wird hier der Heiligkeit gedacht als derjenigen Eigenschaft, vermöge welcher Jahwe gegen den Götzendienst reagirt; s. dagegen Diestel S. 21.

den Verächtern seiner Majestät, und er wird also auch hier mit jener Bezeichnung noch nicht in Gegensatz gestellt zu den Sündern.

Dagegen ist Jahwe offenbar gedacht als der Makellose, dessen Wohnung der Sünder nicht nahen darf, wenn der Psalmist fragt (Ps. 15, 1): »Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?« und darauf (v. 2) die Antwort ertheilt: »Wer in Lauterkeit wandelt und Recht thut und Wahrheit redet in seinem Herzen«. Ebenso Ps. 24, 3 f.; vgl. auch Ps. 5, 8: dem heiligen Tempel Jahwe's naht der Psalmist »in der Furcht Jahwe's«, d. i. nach dem herrschenden Gebrauch von יִרְאַת יהוה nicht: in Furcht vor der göttlichen Macht, sondern: in jener Gesinnung, welche auf Erfüllung des göttlichen Willens, auf Meiden des Bösen gerichtet ist[1]. — Schon diese Psalmstellen weisen darauf hin, dass mit ‚Heiligkeit' bezeichnet wird Jahwe's gegen das Böse reagirende sittliche Hoheit; so noch deutlicher Jes. 5, 16; nachdem der Prophet v. 15 ausgesagt hat, dass hohe Augen geniedrigt werden, fährt er fort: »Und hoch sein wird Jahwe Zebaoth im Gericht und der heilige Gott wird sich heilig erweisen in Gerechtigkeit«. In Parallelismus stehend mit וַיִּגְבַּה bezeichnet hier offenbar נִקְדָּשׁ nicht nur die räumliche Erhabenheit, sondern weiter jene ethische Hoheit, welche er gottlosem Hochmuth gegenüber erweist in strafender Gerechtigkeitsübung. Ethische Färbung des Begriffs der Heiligkeit setzt auch Am. 2, 7 voraus, indem hier geredet wird von einer Entweihung des heiligen Namens Jahwe's, welche dadurch stattfindet, dass in Israel Vater und Sohn zu Einer Hure gehen, damit übend, was dem Eigenthumsvolk des heiligen Gottes nicht ziemt; ebenso wohl auch Hab. 1, 12 f., wo (freilich nicht in unmittelbarem Zusammenhang) von Gott dem Heiligen ausgesagt wird, dass er zu rein sei an Augen, um das Böse zu schauen.

Als den durch Unreinheit, physische wie sittliche, verletzten nennt Ezechiel Jahwe's Namen den heiligen c. 43, 7 f., wo von einer Verunreinigung des heiligen Namens Jahwe's durch Israel

---

1) S. Hupfeld z. d. St.

geredet wird, welche dadurch stattfand, dass (im Tempel?) »Hurerei« des Götzendienstes getrieben wurde und an die Tempelmauer Königsgräber (? oder Höhenhäuser der todten Götzen) angelehnt wurden. Ebenso ist Num. 19, 20 von Verunreinigung des Heiligthums (מִקְדָּשׁ) durch unbeseitigte Todesgemeinschaft der Israeliten und Lev. 20, 3. Ez. 5, 11; 23, 38 f. (vgl. II Chron. 36, 14) von Verunreinigung desselben (Lev. 20, 3 zugleich von Entweihung des heiligen Namens) durch den mit Hurerei, Blutvergiessen und andern Gräueln verbundenen Götzendienst die Rede; beides ist eine Verletzung des im Heiligthum wohnenden heiligen, d. h. reinen, Gottes. Zwischen dem Reinen und dem Sittlichen wird im Gesetz wie bei Ezechiel nicht bestimmt geschieden[1].

Es sind aber der Stellen sehr wenige, wo die Heiligkeit oder Hoheit Gottes bestimmt im Sinne der Reinheit verstanden werden muss. An den bisher angeführten wird die Heiligkeit dargestellt nicht geradezu als positive Lauterkeit oder Vollkommenheit, sondern als Reaction gegen die Sünde und Unreinheit unter den Menschen. Anders ist es, wenn im Leviticus — und nur hier — die Heiligkeit Jahwe's als Grund angeführt und als Vorbild aufgestellt wird bei seiner Heiligkeitsforderung an sein Volk; nachahmbar ist für den Menschen nicht Gottes Erhabenheit über das Irdische; auch wird nicht seine Reaction gegen die Sünde oder

---

1) Das mit dem Aussatze behaftete Haus wird entsündigt durch Hinwegräumung dieser Unreinheit (Lev. 14, 49); die Reinigung des Israeliten von Todesgemeinschaft gilt als Entsündigung (Num. 19, 12 f. 19 f.), als solche auch die Reinigung lebloser Gegenstände von Todesbefleckung (Num. 31, 20. 23) u. s. w.; andererseits werden sittliche Vergehungen als Verunreinigung bezeichnet: Ehebruch, widernatürliche Unzucht, Mord, Zauberei verunreinigen den Israeliten (Lev. 18, 20. 23 f. 30; 19, 31. Num. 5, 13 f. 20. 27 f.) wie das Land Israel's (Lev. 18, 25. 27 f. Num. 35, 34. Ez. 36, 17 f.). Zunächst wird hier die Vorstellung vorliegen, dass geschlechtliche Sünden und vergossenes Blut wirklich physisch verunreinigen und dass Zauberei ein Abfall ist zu fremden Mächten neben Jahwe und darum nach dem bekannten alttestamentlichen Bilde als Ehebruch (Lev. 20, 6), also wieder als etwas wirklich Verunreinigendes gilt (s. oben S. 68 Anmerk. 2; vgl. überhaupt: Sommer, Biblische Abhandlungen 1846 S. 183—367: »Rein und Unrein nach dem mosaischen Gesetze, mit besonderer Rücksicht auf den Unterschied reiner und unreiner Thiere« [S. 221—223]).

das Unreine in der Welt hier als Vorbild aufgestellt werden[1], sondern, da es sich um ein Vorbild für das gesammte Verhalten Israel's handelt, muss hier die Heiligkeit als etwas Positives gedacht sein, als vollkommene Reinheit[2], in der Weise, dass darin physische und sittliche Makellosigkeit zusammengefasst sind.

Lev. 11, 44 wird die Forderung, sich des Genusses des Gewimmels zu enthalten, begründet mit den Worten: »denn ich bin Jahwe, euer Gott; darum sollt ihr euch heiligen (וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם) und sollt heilig sein; denn heilig bin ich, und ihr sollt nicht verunreinigen euere Seelen an allerlei Gewimmel, das auf Erden kriecht«. »Heiligen« steht hier im Gegensatz zu »verunreinigen«; Israel soll verunreinigenden Genuss vermeiden, weil es rein sein soll nach dem Vorbild seines Gottes; ebenso v. 45. Am Schlusse des Verbotes, unreine Thiere zu essen, steht die Begründung: »Ihr sollt mir heilig sein, denn ich bin heilig« auch Lev. 20, 26. Eben sie (ohne »mir«) wird Lev. 19, 2 vorausgeschickt sittlichen und gottesdienstlichen Geboten: Ehrfurcht gegen die Eltern, Sabbathheiligung, Meiden des Götzendienstes u. s. w. (v. 3 ff.). Es ist deutlich, dass hier קָדוֹשׁ einerseits allgemein das gottgewollte, vollkommene Verhalten des Menschen, andererseits die Vollkommenheit Gottes bezeichnet, ohne dass die einzelnen Leistungen menschlicher Vollkommenheit der göttlichen entsprechen. Es lässt sich hier also ‚Heiligkeit' am besten wiedergeben nach unserer Ausdrucksweise durch die Ausdrücke: »Normalität des Lebens« (Diestel) oder »Lebensvollkommenheit« (Oehler), aber nur, wenn man ‚Leben' nimmt im Sinne des hebräischen דֶּרֶךְ ‚Lebensführung', nicht im Sinne von חַיִּים als Gegensatz zu Tod und Vergänglichkeit. Dass aber auch an diesen Stellen in der Anwendung von קָדוֹשׁ auf Israel die Bedeutung als Verhältnissbegriff noch neben der materialen vorliegt, zeigt deutlich Lev. 20, 26: »Ihr sollt mir heilig sein;

---

1) Am wenigsten kann in diesem Falle קָדוֹשׁ, auch in der Anwendung auf Gott, Verhältnissbegriff sein; denn sinnlos wäre: »Ihr sollt mein sein; denn ich bin euer« (vgl. Herm. Schultz a. a. O. Bd. I, S. 303).

2) Vgl. auch F. Godet, *La Sainteté de Dieu. Sermon.* Neuchat. 1864 S. 8.

denn heilig bin ich, Jahwe, und habe euch ausgesondert aus den Völkern, dass ihr mein seiet«[1].

Anders als in den soeben erwähnten Stellen des Leviticus verhält es sich mit der Begründung der Heiligkeit der Priester durch Jahwe's Heiligkeit Lev. 21, 6—8; die Stelle ist dadurch beachtenswerth, dass verschiedene Wendungen des Begriffes der Heiligkeit hier an Einem Punkte zusammentreffen. Wenn v. 6 von den Priestern gefordert wird, dass sie »heilig seien ihrem Gott«, so heisst dies wieder zunächst nichts anderes als: sie sollen ihm angehören als seine Diener. Diese Zugehörigkeit aber erweisen sie nach v. 1—5. 7 durch Beobachtung gewisser Reinigkeitsvorschriften: Vermeidung der Verunreinigung an einer Leiche und körperlicher Entstellung, ferner der Ehe mit einer Hure, einer Geschändeten oder einer Geschiedenen. Durch Nichtbeobachtung dieser Vorschriften würden sie nach v. 6 als die zu Jahwe Nahenden, welche als solche »heilig« sind (v. 7), »profaniren den Namen ihres Gottes«; das Heiligsein schliesst also auch hier ein die Enthaltung von dem, was als Unreines oder überhaupt dem Willen Jahwe's nicht Entsprechendes in seine Nähe nicht kommen darf. Wenn es dann weiter v. 8 heisst: »Du sollst ihn [den Priester] heiligen (וְקִדַּשְׁתּוֹ); heilig soll er dir sein [gelten]; denn heilig bin ich, Jahwe, der euch heiligt«, so kann dies nur bedeuten: der Priester soll angesehen und behandelt werden als eine an Würde hervorragende Person; solches ist er dadurch, dass er in nächstem Verkehre steht mit dem heiligen, d. i. erhabenen, Gott Israel's, und diese Respectirung seiner eigenen Erhabenheit in

1) Oehler, Theol. Bd. I, S. 163 verändert den Sinn dieser Aussage, indem er übersetzt: »Heilig bin ich, und so habe ich euch ausgesondert« und findet darin dann ausgesagt, dass Gott »seine Heiligkeit nach aussen dadurch bethätigt, dass er für seinen Zweck in der Welt eine Aussonderung vornimmt«; aber die Erwählung Israel's wird hier durchaus nicht dargestellt als eine Bethätigung der Heiligkeit Jahwe's, sondern weil Derjenige, welcher Israel erwählt hat zu seinem Eigenthum, heilig ist, wird die Heiligkeitsforderung an Israel gestellt. Jene Erklärung beruht auf der Annahme, dass מְקַדֵּשׁ, von Jahwe's Bethätigung an Israel ausgesagt (s. oben S. 74 ff.), eine Folge sei der göttlichen Eigenschaft קָדוֹשׁ, während beides ganz verschiedenen Vorstellungskreisen angehört.

der Würdestellung seiner Priester kann Jahwe von Israel fordern, weil er Derjenige ist, welcher Israel geheiligt, d. h. zu seinem Eigenthum angenommen hat, so dass es ihm zusteht, Forderungen an Israel's Verhalten zu stellen [1]. Hier also ist nicht die Rede von Jahwe's Heiligkeit als einem Vorbilde für den Lebenswandel des Menschen [2].

Nur insofern die physisch-sittliche Reinheit überhaupt vorgestellt wird als Licht und die von ihr ausgehende Reaction gegen das Unreine als verzehrendes Feuer, ist es richtig, dass die Heiligkeit Jahwe's sich berühre mit seiner Licht- und Feuernatur. Wie Ps. 15, 1 f.; 24, 3 f. die Heiligkeit der Wohnung Jahwe's dargestellt wird als das die Unlauterkeit aus Jahwe's Nähe Abwehrende, so lautet Jes. 33, 14 f. auf die Frage: »Wer unter uns kann wohnen bei verzehrendem Feuer? Wer unter uns kann wohnen bei ewigen Gluthen?« die Antwort: »Der in Gerechtigkeit wandelt und Recht redet u. s. w.«; das verzehrende Feuer, die ewigen Gluthen sind die gegen die Sünde (v. 14[a]) gerichteten Aeusserungen des göttlichen Zornes. Aber nur einmal im A. T., Jes. 10, 17., finden wir die Bezeichnungen Jahwe's als »Heiliger Israel's« und als »Licht« neben einander und zugleich die Verbindung von Heiligkeit und verzehrender Feuernatur; auch an dieser

1) Wir haben קִדַּשׁ v. 8 genommen in dem Sinne: des Priesters (heilige) Würde respectiren (vgl. Jes. 65, 5., s. oben S. 62); dagegen will Keil es verstehen: »dahin wirken, dass er nicht ... seinen Stand entheilige«, eine im Zusammenhang allerdings nahe liegende Erklärung, welche aber verwehrt wird durch das folgende offenbar zur Erklärung dienende: קָדֹשׁ יִהְיֶה־לָּךְ, was nur verstanden werden kann: er soll dir heilig gelten. Der Zusammenhang der ganzen Stelle ist dieser: Jahwe stellt nicht nur Forderungen an die Priester als die ihm Gehörenden, sondern auch für sie, ihnen zu Gute.

2) Es möchte etwa noch in dem Gottesnamen קְדֹשִׁים Spr. 9, 10; 30, 3 eine Hinweisung zu finden sein auf Jahwe als das Vorbild sittlich-reinen Lebens des Israeliten, wenn hier von »Erkenntniss des Heiligen« die Rede ist (c. 9, 10 parallel mit »Furcht Jahwe's«) nach der Bemerkung Delitzsch's zu 9, 10: »Das mit יִרְאַת gleichlaufende דַּעַת ist von lebendiger praktisch wirksamer Erkenntniss gemeint, welche sich diesem allheiligen Gotte als normativem, aber unerreichbarem Vorbild unterstellt«. Wahrscheinlicher aber ist קְדֹשִׁים hier, ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung, als Eigenname gebraucht (s. oben S. 79; vgl. Diestel S. 34).

Stelle jedoch ist auf jene Zusammenstellung kein Nachdruck zu legen, da »Heiliger Israel's« im B. Jesaja stehender Gottesname ist[1].

---

d) Als positiver Inhalt des Begriffes der Heiligkeit hat sich uns da, wo mit der negativen Deutung nicht auszukommen ist, ergeben die physisch-sittliche Integrität. Andere haben dagegen oder doch zugleich für jenen Inhalt die Vorstellung des Lebens geltend gemacht.

So unzweifelhaft richtig es ist, wenigstens für die Aussagen oder Forderungen des Heiligseins von Israel, wenn Diestel bemerkt, dass die »Bedingungen«, unter welchen das Bundesverhältniss (wir würden sagen: die Eigenthumsstellung Israel's zu Jahwe) »allein bleiben und fortdauern kann . . ., den materialen Inhalt »des Begriffs [der Heiligkeit] abgeben, der zugleich mitgesetzt »ist«, so wenig kann ich ihm beipflichten, wenn er aus »der Ver»bindung . . ., in welcher jene Formel [Ihr sollt heilig sein, denn »ich bin heilig] mit besonderen Gesetzesgruppen steht«[2], den Schluss zieht, dass wie »Normalität des Lebens den concreten Inhalt des »Begriffs der Heiligkeit [überhaupt] abgibt«[3], so »Jehovah als der »Heilige das absolute Leben« ist, ihm als solchem »ewige »Dauer, Unvergänglichkeit, absolute Freiheit von allem Tode und »aller Todesgemeinschaft« eignet[4]. — Das Eine ist zuzugeben, dass nach einigen wenigen Andeutungen vielleicht die Heiligkeit Jahwe's, als Erhabenheit über das Irdische, auch in dem besonderen Sinne seines Erhabenseins über die Vergänglichkeit des Irdischen verstanden wurde[5]. Aber das wäre eine secundäre Bedeutung, und die Vorstellung des Lebens als centrale in dem Begriff der Heiligkeit ist, wie mir scheint, entschieden abzuweisen. Da wir bis jetzt nur gelegentlich auf Stellen aufmerksam gemacht haben, welche uns gegen die Combination von ‚Leben' und ‚Heiligkeit' zu sprechen schienen, bedürfen noch die einzelnen Argumente Erwägung, welche Diestel dafür geltend macht.

1) Vgl. Diestel S. 22. 2) S. 12. 3) S. 15. 4) S. 17.
5) S. oben S. 87; vgl. S. 49 Anmerk. 1.

,Reinheit', nach Diestel die Grundbedeutung von קֹדֶשׁ, und ,Leben' gelten ihm für die alttestamentliche Anschauung als Wechselbegriffe. — Die Vorstellung des Lebens als Mittelpunkt der alttestamentlichen Gottesidee soll ausgedrückt sein in dem Gottesnamen יהוה »der Seyende« = »der das Leben schlechthin besitzt«[1]. Den Namen als Hiphilform auffassend, glaube ich ihn allerdings mit Schrader verstehen zu müssen in dem Sinne ,der das Sein Gebende', d. i. Schöpfer[2]. Aber die unsichere Bedeutung des Tetragramms kann überhaupt nicht massgebend sein für die Erklärung von קָדוֹשׁ: es müsste denn nachgewiesen sein, dass jener Name seinem Wortsinne nach correcter und umfassender Ausdruck sei für den alttestamentlichen Gottesbegriff. — Wo Jahwe ausdrücklich »der lebendige« genannt wird (I Sam. 17, 26. 36. II Kön. 19, 4. 16 [Jes. 37, 4. 17]. Jer. 10, 10; 23, 36; vgl. Deut. 5, 23. — Hos. 2, 1. Ps. 42, 3; 84, 3), heisst er so als der wirklich seiende und wirkende, zunächst im Gegensatz zu den fingirten oder doch keiner wirksamen Lebensäusserung fähigen und darum »todten« Götzen. Nun wird allerdings Jahwe ,heilig' genannt, um seine Unvergleichbarkeit auszusagen, um in Abrede zu stellen, dass irgend ein (göttliches) Wesen sei, welches sich ihm an Grösse und Macht gleichstellen könnte[3], aber niemals heisst er im Gegensatz zu den todten Götzen der heilige Gott[4]. Nur insofern Jahwe Heiligkeit wie Leben eignet im Gegensatz zu den »andern Göttern«, berühren sich also jene beiden Begriffe, aber desshalb decken sie sich doch keineswegs. Es ist weiter gewiss unzweifelhaft, dass das Alte Testament, wenn es קָדוֹשׁ als Bezeichnung gebraucht für das Gottsein überhaupt[5], die Idee des lebendigen Gottes darin inbegriffen sein lässt; aber es scheint uns keine Stelle vorhanden, welche gerade dies als das zunächst in jenem Wort Ausgedrückte geltend machte. Ist dem so, dann wird dies ein Zeichen dafür

---

1) S. 17 f. 2) Vgl. Studien I, S. 176. 229. S. Delitzsch's Gegenbemerkungen: »Die neue Mode der Herleitung des Gottesnamens יהוה« in: Zeitschr. f. luther. Theol. u. Kirche 1877 S. 593—599. 3) S. oben S. 89 f.
4) Vgl. oben S. 88 Anmerk. 2. 5) S. oben S. 79.

sein, dass nicht vor allem der Besitz des absoluten (normalen) Lebens das ist, was nach alttestamentlicher Anschauung das Göttliche von dem Gewöhnlichen unterscheidet; denn wenn es vollkommen richtig ist, dass קָדוֹשׁ seinen Inhalt zu empfangen habe aus der Gottesidee, wie sie im Alten Testament überhaupt zu erkennen ist, so muss doch andererseits aus den verschiedenen Gesichtspunkten, unter welchen Jahwe קָדוֹשׁ genannt wird, sich ermitteln lassen, was an jener Idee als das Wesentlichste erschien.

Ebensowenig als der Gottesname Jahwe für die Erklärung der Heiligkeit Jahwe's geltend gemacht werden kann, ebensowenig kann mit Diestel[1] aus der Verheissung des Lebens und der Lebensförderung für die Beobachtung des Gesetzes (z. B. Ex. 20, 12. Lev. 18, 5; c. 26 *passim*) des Todes und der Lebensstörung für den Fall des Ungehorsams (z. B. Ex. 23, 25 f. Lev. c. 26 *passim*) ein Schluss gezogen werden auf die Bedeutung der Heiligkeit. Zunächst ist es nicht unwichtig, zu constatiren, dass sich an die Forderung des Heiligseins nirgends die Verheissung des Lebens anschliesst; aber allerdings äussert sich Israel's Heiligkeit in jenem Gehorsam gegen den Bundesgott, für welchen das Leben verheissen wird. Es ist jedoch nicht einzusehen, wie aus dem Inhalte des Lohnes als Leben sich auch der Inhalt der Forderung als »Normalität des Lebens« ergeben soll, um so weniger als das A. T. überhaupt den Ausdruck ‚Leben‘ (חַיִּים) nicht wie wir als Bezeichnung für das Verhalten, für den ‚Lebenswandel‘ gebraucht. Jener Gehorsam, in welchem sich das Heiligsein äussert, fällt desshalb für die alttestamentliche Anschauungsweise gar nicht unter den Gesichtspunkt einer Lebensäusserung. Besser noch wäre auf Jes. 4, 3 zu verweisen, wo aber auch »heilig« und »aufgeschrieben zum Leben« zweierlei ist.

Den eigentlichen Ausgangspunkt jener Combination von Leben und Heiligkeit bildet jedoch eine weitere Erwägung, die nämlich,

---

1) S. 15.

dass die Heiligkeit Israel's sich nach dem Gesetze zu erweisen habe in der Enthaltung von Todesgemeinschaft. Alles Unreine soll, wie Diestel im Anschluss an Sommer's[1] Darstellung annimmt, ein dem Tode Verfallenes oder dem Todeszustande Gleichendes sein[2]. — Die einzige Stelle nun, an welcher wirklich קָדוֹשׁ einen Gegensatz zu bezeichnen scheint zur Todesgemeinschaft, wäre Lev. 21, 1—6 (vgl. noch Num. 19, 20), wo dem Priester, weil er heilig sein soll, verboten wird, sich (mit gewissen Ausnahmen) an einem Todten zu verunreinigen; es wäre aber an eben dieser Stelle sogleich nicht einzusehen, wie in der gleichfalls dem Priester als heiligem verbotenen Ehe mit einer Hure, einer Geschändeten oder einer Geschiedenen (v. 7) Todesgemeinschaft sich äussern sollte. Diestel führt jedoch diese Stelle gar nicht an, sondern ausdrücklich einzig Lev. 11, 44 f. Hier wird den Israeliten, welche heilig sein sollen, weil Jahwe heilig ist, verboten, »ihre Seele zu verunreinigen an irgend einem Gewimmel, das auf Erden kriecht«. Die Unreinheit bestimmter Thiere ist nun aber gerade jener Punkt, an welchem die Erklärung des Unreinen als des dem Tode Verfallenen oder Gleichenden vor allem scheitert. Die »meisten der besonders unreinen Thiere [sind] Blut- oder Aasfresser«[3] — aber doch gerade das »Gewimmel« (Würmer und Insekten) am wenigsten, und gerade hier liegt die Erklärung so nahe, dass es unrein sei, weil im Staub und Schmutz des Erdbodens sich bewegend[4]. Eben diese Lebensweise, das Staub-

1) In der oben S. 93 Anmerk. 1 angeführten Abhandlung.

2) Ebenso auch Ritschl (Versöhnung Bd. II, S. 94): »Dieses Verhältniss [die »Nachbildung des Inhaltes der Heiligkeit Gottes«] begründet zunächst die Vor- »schriften über ceremonielle Reinheit, insofern als die gesetzwidrige Unreinheit »nach der Aehnlichkeit mit Erscheinungen der Verwesung beurtheilt und deshalb »als Widerspruch mit dem absoluten Leben in Gott aufgefasst wird«.

3) Diestel S. 14. 4) Auch Sommer S. 258 f. kommt für das »Gewimmel« über den angeborenen Widerwillen nicht hinaus und muss ferner S. 254 f. darauf aufmerksam machen, dass der Wiedehopf טָמֵא sei als ein unreinliches Thier (das eigentliche Motiv soll aber dann, weithergeholt, die Verbreitung von »Aas- und Verwesungsgeruch« sein!); die Raubthiere und Aasfresser sind es wohl nur desshalb, weil ihre Nahrungsweise, die Berührung mit dem Blut oder dem verwesenden Leichnam, sie thatsächlich verunreinigt.

fressen, stempelte dem Hebräer die Schlange zum Abscheu erweckenden Thiere vor andern. Ueberall wird das levitisch Unreine ursprünglich ein solches sein, welches als wirklich mit irgendwelchem Schmutze behaftet galt; wesshalb dies von einzelnen der für unrein erklärten Thiere angenommen wurde, können wir nicht mehr bestimmen; das Gefühl der verschiedenen Völker und Zeiten ist in diesem Punkt ein verschiedenes. Es ist durchaus beizustimmen der nur nachträglich wieder zu eng begrenzten Aufstellung Diestel's: »Zu Grunde liegt [bei der Unreinerklärung] ein hef»tiger, mehr instinctiver Abscheu vor Allem, was befleckt und »Ekel erregt. Die unmittelbare Empfindung entscheidet, nicht die »Reflexion«[1]. Die nähere Bestimmung des Unreinen als eines mit dem Todeszustande sich Berührenden ist für die wenigsten Fälle wirklich passend und wird als künstlich und gesucht aufzugeben sein; besonders verunreinigend ist der Todeszustand wohl lediglich aus dem Grunde, weil die durch den Verwesungsprocess

---

1) S. 13. — Wenn dagegen (ebend.) bemerkt wird: ». . . eine Beziehung auf »den Tod [tritt] klar hervor, sofern kein lebendes Thier verunreinigt und sofern »die Berührung mit thierischem Leichnam auch ohne Genuss verunreinigende Wir»kungen ausübt« — so liegt die Sache doch wohl anders: der zerrissene oder gefallene Leichnam, weil im Verwesungsprocesse befindlich, ist als solcher verunreinigend von jedem Thiere; das unreine Thier aber verunreinigt nur als todtes, weil es nur als solches genossen werden kann, die Aufnahme seines Fleisches durch das Essen aber eine ganz andersartige ist als die Berührung etwa mit der Hand. — Wenn jedoch hier der Thatbestand noch etwa für Sommer's Erklärung geltend gemacht werden könnte, so wird sie durch weitere Umstände offenbar unmöglich. Es bleibt, trotz seiner scharfsinnigen Zurechtlegung, durchaus unverständlich, inwiefern geschlechtliche Zustände (Samenfluss, Niederkunft u. s. w.) verunreinigend wirken sollen als dem Tode verwandte Zustände (Sommer S. 242 f.) — vielmehr doch wohl nur desshalb, weil sie einen Zustand äusserlicher Befleckung bringen, welche Widerwillen und Ekel erweckt. Völlig unrichtig ist es aber, wenn Sommer (S. 228—230) den Beischlaf zu den verunreinigenden Handlungen nicht rechnen will, weil er ihn allerdings unter der Todesähnlichkeit nicht unterbringen kann. Mit den Stellen Ex. 19, 14 f. I Sam. 21, 5 f., welche auch er als unzweideutig dagegen sprechend anerkennen muss, weiss er sich nur durch die unmotivirte, auf literar-historisch unhaltbaren Voraussetzungen beruhende Behauptung abzufinden, dass jene erzählenden Stücke eine von dem »uralten Gesetzescodex« abweichende Anschauung des »späteren Judenthums« repräsentirten.

thatsächlich herbeigeführte Unreinheit nach allgemein menschlichem Gefühl besonderen Widerwillen erregt[1]. — Wenn also Enthaltung von dem Genusse unreiner Thiere eine Bedingung (neben andern) ist für das Heiligsein Israel's, so können wir daraus nicht mehr entnehmen, als dass Israel's Heiligkeit als Zugehörigkeit zu Jahwe sich zu erweisen hat in Reinheit nach dem göttlichen Willen. Aus jenen Geboten levitischer Reinheit allein (vgl. noch Ex. 22, 30. Deut. 14, 21) kann der Begriff der Heiligkeit übrigens in keinem Falle bestimmt werden, weil damit nicht alle Forderungen des Heiligseins berücksichtigt wären, zu welchen auch sittliche Gebote, wie der Gehorsam gegen die Eltern (Lev. 19, 2 ff.), gehören.

Es ist noch ein letztes Argument, welches Diestel geltend macht: »Wasser, Oel und Blut [als Reinigungs- und Weihungs- »mittel] sind Träger des Lebens oder Vermittler desselben: das »Wasser in der anorganischen, das Oel in der vegetativen, das »Blut in der animalischen Natur«[2]. Schwerlich aber liegt in der Anwendung gerade dieser drei Mittel zur Weihung der Gedanke, dass dem Geweihten Lebenskraft mitgetheilt werden soll. Das Wasser ist das gewöhnlichste Reinigungsmittel und dient lediglich der Beseitigung des Schmutzes; das Salben mit Oel verleiht einen festlichen Charakter, wie er dem Jahwe Geweihten zukommt; das

---

1) Noch weniger haltbar als Sommer's Darstellung ist die durchaus nicht mit der alttestamentlichen Anschauung vereinbare bei Bähr (Symbolik Bd. II, S. 459—476), wenn er als zwei Pole, welche Verunreinigung bewirken, bestimmt: Geburt und Tod, Entstehen und Vergehen und diese beiden Factoren des endlichen Seins, welche sich gegenseitig bedingen und voraussetzen, als Gegensatz des absolut Heiligen, d. i. (!) des Unendlichen (vgl. jedoch oben S. 87), betrachtet. Dies würde wieder nicht stimmen mit der Annahme gewisser Thiere als unreiner, und die Begriffe Endlichkeit und Unendlichkeit sind dem A. T. völlig fremd. Namentlich ist aber gegen Bähr schlagend die Bemerkung Sommer's (S. 240), dass bei seiner Auffassung das neugeborene Kind und die Schwangere unrein sein mussten, was nicht der Fall ist. — Im Allgemeinen richtig werden die Aufstellungen Knobel's über Rein und Unrein sein (Exodus und Levitic. 1857 S. 432 ff.), schon desshalb, weil er von Combinationen, welche das A. T. selbst nicht andeutet, fernbleibend, sich einfach an den Wortsinn der Bezeichnungen »rein« und »unrein« hält.

2) S. 14 f. Vgl. Bähr II, S. 465. 491. 493—505. 512—522.

Besprengen mit Blut Ex. 29, 21. Lev. 8, 30[1] soll dem Besprengten keine neue Beschaffenheit mittheilen, sondern lediglich andeuten, dass die durch das vergossene Opferblut hergestellte Bedeckung vor der vernichtenden göttlichen Majestät sich auf den Besprengten und das Besprengte beziehe, dass das Opfer eine Gabe sei, um eben diese Person oder Sache angenehm zu machen in Jahwe's Augen[2]. Wenn bei den Reinigungen Asche verwendet wird (Num. 19, 9), so ist diese doch wohl nicht Lebenssymbol, sondern Mittel der Fleckentilgung; und gar das Feuer kann bei den Reinigungen (Num. 31, 22 f. Jes. 6, 6 f.), wie überall, nur als austilgendes, verzehrendes Element verstanden werden.

Allerdings dient von dem Opferthiere das Blut desshalb zur Bedeckung, weil es als Träger des Lebens gilt und das Leben die beste Gabe ist, welche der das Leben spendenden Gottheit geboten werden kann. Allerdings ist weiter daraus, dass, abgesehen von der Besprengung, »Blut und Fett, und, von den Thei»len des Thieres, der Kopf und die Fettstücke unbedingt zu opfern »sind, . . . zu erkennen, dass die sinnlichen Zeugen der eigent»lichen Lebenskraft vorzugsweise der Heiligung und Weihung die»nen sollen«[3]; allein nicht als Träger der Lebenskraft sind diese Theile heilig; das werden sie erst durch die Darbringung. Allerdings ist auch das Haar, welches der Nasiräer Jahwe heiligt (Num. 6, 5), Zeichen der Lebenskraft, aber nicht als solches heilig, sondern lediglich durch die Zueignung. Desshalb, weil der heilige

---

1) Nur diese Besprengung der einzuweihenden Priester und ihrer Kleider kann hier füglich in Betracht kommen, da das sonstige Verfahren mit dem Opferblute, wenn es am heiligen Orte vor Jahwe gebracht wird, nicht unter den Gesichtspunkt der Weihung oder Heiligung fällt.

2) Es sei hier bemerkt, dass nur in diesem Sinne die Ex. 29, 21. Lev. 8, 30 zum Zweck der Heiligung vollzogene Besprengung der Priester und Priesterkleider (s. oben S. 58. 62) etwa als Reinigung gelten kann; Entsündigung ist es nicht, denn das Opfer ist Füllopfer, nicht Sündopfer. Die Besprengung besagt nichts anderes, als dass durch die Bedeckung (Ex. 29, 33) Priester und Kleider befähigt sind, vor Jahwe's Angesicht zu kommen.

3) Diestel S. 15.

Gott zugleich Lebensquell ist, sollen ihm diese Lebensäusserungen geweiht werden, aber nicht desshalb, weil er heilig ist.

Noch auf Eines wäre hier etwa aufmerksam zu machen, was Diestel nicht erwähnt. Wie Jahwe bei seiner Heiligkeit schwört[1], so schwört er auch: »So wahr ich lebe« (Num. 14, 21. Deut. 32, 40[2]. Jer. 22, 24; 46, 18. Ez. 33, 11). Es würde aber irrig sein, daraus auf Identität oder Verwandtschaft der Begriffe Heiligkeit und Leben schliessen zu wollen: das eine Mal schwört Jahwe bei seiner Grösse, worüber es ein Grösseres nicht gibt, das andere Mal bei seinem Dasein, nämlich als Jahwe, der grosse Gott.

Wir haben jene Combination von Leben und Heiligkeit nicht stichhaltig finden können; auf jeden Fall, das hoffen wir in den früheren Abschnitten gezeigt zu haben, ergibt der directe Zusammenhang, in welchem von der Heiligkeit die Rede ist, das Ineinandergreifen beider Begriffe nirgends.

---

e) Können wir der Combination der Begriffe ‚Heiligkeit' und ‚Leben' nicht zustimmen, so liegt dagegen ohne Zweifel ein Wahrheitsmoment zu Grunde der von Diestel u. A. geltend gemachten Beziehung der Heiligkeit Jahwe's auf Israel. Wir bestreiten nur, dass Jahwe so genannt werde als der liebende oder der sich selbst mittheilende (Bundesgott).

Eine Specialisirung der Vorstellung der göttlichen Erhabenheit in קָדֹשׁ haben wir bereits in jenen Stellen gefunden, wo damit das Erhabensein über das Unlautere bezeichnet ist[3]. Dadurch unterscheidet sich קָדֹשׁ von der Erhabenheit Gottes als Herrlichkeit (כָּבוֹד) trotz vieler Berührungspunkte; כבוד wird nicht direct von der göttlichen Reinheit gebraucht: Jahwe's Heiligkeit wird als Vorbild des menschlichen Verhaltens aufgestellt, niemals aber seine *Kabôd*. — Es bedarf einer eingehenderen Unterscheidung dieser

---

1) S. oben S. 91.
2) Ueber den Zusatz לְעֹלָם s. Kamphausen z. d. St.
3) S. oben S. 90 ff.

beiden Begriffe, weil daraus jene Beziehung der Heiligkeit auf Israel deutlich wird.

Auch abgesehen von der in כָּבוֹד fehlenden oder doch zurücktretenden Beziehung auf das ethische Gebiet (einschliesslich der physischen Reinheit) deckt sich dieser Begriff nicht mit קֹדֶשׁ. Zunächst aber die Berührungen. Wir haben solche mehrfach gefunden, wo in den Aussagen von der Heiligkeit bestimmter Sachen wie auch Gottes der Ausdruck der Herrlichkeit damit verbunden war und schon das Prädicat der Heiligkeit an und für sich das der Herrlichkeit einzuschliessen schien. Diese Beobachtungen sind durch weitere zu vermehren. Im himmlischen Tempel ist der Ausruf der lobpreisende nEngelversammlung: כָּבוֹד (Ps. 29, 9) wie andererseits ebendort die Seraphim das Dreimalheilig ausrufen (Jes. 6, 3). Jahwe's *Kabôd* hat in Israel Wohnung gemacht (Ex. 29, 43; 40, 34 f.; vgl. c. 16, 10), wo andererseits Jahwe's heiliger Name gegenwärtig ist. Wie der Thron Jahwe's heilig heisst als Stätte seiner Gegenwart, so ist er auch »Thron der *Kabôd*« (Jer. 14, 21; 17, 12[1]). Die Stiftshütte, der Ort, wo Jahwe's *Kabôd* gegenwärtig, ist eben dadurch ein geheiligter Ort (Ex. 29, 43). »Geehrt werden« (נִכְבַּד) und »geheiligt werden« sind, von Jahwe ausgesagt, Synonyma[2]. Wenn nach Ex. 14, 4. 17 f. Jahwe sich herrlich erweist an dem Pharao durch dessen Vernichtung um Israel's willen, so könnte es nach Ezechielischem Sprachgebrauche statt נִכְבַּד heissen: נִקְדַשׁ, und wenn Jes. 3, 8 Juda's Feindschaft gegen Jahwe bezeichnet wird als ein »Reizen der Augen seiner *Kabôd*«, so könnte hier ebensogut seine Heiligkeit geltend gemacht werden[3]. — Richtig ist aber von Diestel[4] u. A. bemerkt worden, dass niemals in der Ordnung der Schöpfung eine Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, wohl aber eine solche der gött-

1) Dass hier von Jahwe's Thron auf dem Tempelberge, dagegen Ps. 47, 9 von dem heiligen Throne als dem himmlischen (vgl. oben S. 43) die Rede ist, beeinträchtigt die Vergleichung nicht; s. noch oben S. 49 f.

2) S. oben S. 82. 3) Vgl. die guten Bemerkungen Diestel's z. d. St. in Knobel's Jesaja. 4) S. 34.

lichen Herrlichkeit erkannt werde (so Ps. 104, 1: הוֹד וְהָדָר; vgl. Ps. 8, 2., auch Ps. 104, 31: כְּבוֹד)[1]. Auch könnte es Jer. 2, 11 statt כְּבוֹדוֹ nicht heissen קָדְשׁוֹ: Jahwe wird hier genannt Israel's *Kabôd* als der Ursprung seines Vermögens und Glückes (ebenso Ps. 3, 4; 106, 20., vgl. v. 21), und im Gegensatz dazu heisst der Götze »der Nichtsnutzige«[2]; die irdischen Güter Israel's als solche werden aber nie gedacht als gespendet von der Heiligkeit Jahwe's, sondern nur sofern sie der Stellung dienen, welche Israel einzunehmen hat als Gottesvolk. Ebenso könnte es Num. 14, 21 (vgl. Jes. 6, 3) statt: »Es soll voll werden von der *Kabôd* Jahwe's die ganze Erde« (vgl. v. 22: »meine *Kabôd* und [nämlich] meine Zeichen, welche ich in Aegypten und in der Wüste gethan«) nicht heissen: ‚von der Heiligkeit Jahwe's', welche nie als die ganze Erde erfüllend dargestellt wird. Bei Ezechiel heiligt sich Jahwe vor den Augen der Völker (20, 41; 28, 25; 38, 16; 39, 27; vgl. Jes. 52, 10); aber es wird nicht gesagt, dass sie seine Heiligkeit schauen: sie schauen nur das, worin sich Jahwe's Heiligkeit erweist; dieser Erweis wäre zu bezeichnen als *Kabôd*. Als herrlich zeigt sich Jahwe in der Mitte der Stadt Sidon — so dass sie es

---

1) Allerdings muss, wenn קדוש umfassende Bezeichnung der Göttlichkeit Jahwe's ist, auch die schöpferliche Thätigkeit ein Ausfluss seiner Heiligkeit sein. So wird in der That Jes. 40, 25 f. »die Heiligkeit Gottes in . . . Verbindung mit der »Weltschöpfung gesetzt« (Hengstenberg zu Ps. 22, 4); denn wenn es hier heisst: »Wem wollt ihr mich ähnlich machen, dass ich ihm gliche? spricht der Heilige. Erhebet in die Höhe euere Augen und sehet: wer hat geschaffen dieses?« — so gilt dem Propheten die Schöpfung als ein Beweis der Unvergleichlichkeit Jahwe's, und unvergleichlich ist er als der Heilige (vgl. oben S. 89 f.), aber desshalb bezeichnet ihn doch nicht קדוש geradezu als den Schöpfer, sondern er heisst so nach dieser Stelle als der von den Götzen verschiedene: zu den Unterscheidungsmerkmalen gehört seine Schöpferthätigkeit. Es darf etwa noch verglichen werden Jes. 17, 7 f., wo der Schöpfer des Menschen, der Heilige Israel's gegenüber gestellt wird den mit Händen gemachten Ascherim und Chammanim. — Dass aber die von Jahwe geschaffene Welt sein ‚heiliges Gewand' ausmache, wie sie nach Ps. 104, 1 f. sein herrliches Gewand ausmacht, würde auch Deutero-Jesaja sicher nicht gesagt haben. Wenn Jahwe als der Heilige, d. i. nach Deutero-Jesaja als der alleinige wahre Gott, der Schöpfer ist, so gewährt doch die Schöpfung keinen Anblick der Heiligkeit, wohl aber der Herrlichkeit Gottes.

2) Vgl. Studien I, S. 97 ff.

also sieht —, als heilig aber an ihr (Ez. 28, 22; vgl. c. 38, 16). Es wird sich also zunächst bestimmen lassen, dass Gottes Erhabenheit oder Heiligkeit zur *Kabôd* wird, sofern sie sich im Geschaffenen reflectirt, sichtbar für die Geschaffenen. Der *Kabôd* liegt also einerseits überall die Heiligkeit zu Grunde, und sofern jeder Erweis der Erhabenheit Gottes für den Menschen durch ein ausser Gott Seiendes hindurch gehen muss, könnte andererseits, wo von Gottes קֹדֶשׁ als einem sich kundbar machenden die Rede ist, stets eintreten כָּבוֹד. Nur insoweit die Erhabenheit Gottes dargestellt werden soll, wie sie an und für sich ist, heisst sie קֹדֶשׁ, und unter diesem Gesichtspunkt angesehen, würde für sie כָּבוֹד eine entsprechende Bezeichnung nicht sein. Darauf beruht es, dass Gottes Erhabenheit über das Unreine allein durch קֹדֶשׁ bezeichnet wird; denn hier wird eben eine Eigenschaft Gottes dargestellt, welche er besitzt, abgesehen von allen Beziehungen zum Irdischen (Geschaffenen), in seiner Besonderung von demselben. Dagegen bezeichnet כָּבוֹד die sichtbare Gotteserscheinung der Theophanieen (vgl. I Kön. 8, 11 mit v. 27): כָּבוֹד ist die Herrlichkeit Gottes als des offenbaren, קֹדֶשׁ seine Erhabenheit als des verborgenen. Daraus ist es zu erklären, dass die Heiligkeit nicht in Verbindung gebracht wird mit der Licht- und Feuernatur Jahwe's[1], denn diese ist das in den Theophanieen Sichtbare. Das vielgebrauchte Wort Oetinger's ist also nicht so unrichtig: »Heiligkeit ist die »verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heilig»keit«.

Aus dieser näher bestimmten Bedeutung der Heiligkeit als der Erhabenheit des verborgenen Gottes ergibt sich, wesshalb — nicht, wie man gemeint hat, ausschliesslich, aber vorzugsweise von Gottes Heiligkeit mit Bezug auf Israel geredet wird: seine *Kabôd* ist in Schöpfung und Geschichte wahrnehmbar aller Welt, auch Jenen, welche ihn selbst nicht kennen; in dieser *Kabôd* aber wissen nur seine Verehrer wirksam die auch von ihnen nicht geschaute

1) S. oben S. 96 f.

Heiligkeit; auch den Heiden gegenüber ist Jahwe heilig, nur nicht für sie.

Die Beziehung Jahwe's als des heiligen Gottes zu Israel kann nun — wenn unsere früheren Bestimmungen richtig sind — nicht, wie Menken wollte, die der Liebe (חֶסֶד) Jahwe's zu Israel sein. Allerdings offenbart sich die über alles menschliche Mass hinausgehende Grösse Jahwe's auch als Grösse seiner unbegreiflichen Liebe und Gnade, denn »wie der Himmel hoch ist über der Erde, so ist stark seine Gnade über Alle, die ihn fürchten« (Ps. 103, 11); aber wenn die Heiligkeit als Liebe sich erweisen kann, so sind doch beide keineswegs identisch[1]. Am wenigsten hätte man dafür Jes. 57, 15 geltend machen sollen; wenn hier der Hohe und Erhabene, der ewig Wohnende, dess Name ‚Heiliger' ist, verkündet, dass wie er wohne in der Höhe und im Heiligthum, so auch bei den Zerschlagenen und Demüthigen — so zeigen die neben קָדוֹשׁ stehenden göttlichen Epitheta, welche sämmtlich das Erhabensein Jahwe's über das Irdische aussagen, dass der Gnadenerweis als Herablassung dargestellt werden soll (vgl. Jes. 66, 1 f. Ps. 113, 5—7), und nichts berechtigt, קָדוֹשׁ herauszunehmen aus der Reihe der übrigen Epitheta: ק׳ wird also neben der Aussage des Erhabenseins über die Niedrigkeit (רם ונ׳) und Vergänglichkeit (שֹׁכֵן עַד) des Irdischen, zusammenfassend Jahwe's Besonderung vom Irdischen, seine Unnahbarkeit für den Menschen aussagen, welche aber Jahwe seinerseits nicht abhält, sich zu den Geringsten herabzuneigen. — In anderer Weise ist Hos. 11, 9 vergebende Liebe ausgesagt von dem heiligen Gott, ohne dass doch eben sie unter der Heiligkeit zu verstehen wäre: »Nicht werde ich vollbringen meines Zornes Gluth; nicht werde ich wiederum verderben Ephraim, denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner

---

1) Ich gebe zunächst diejenigen Stellen, wo man in קָדוֹשׁ die Bezeichnung der göttlichen Liebe überhaupt gefunden hat oder finden könnte; jene Stellen, wo die besondere Beziehung auf Israel mehr hervortritt, folgen weiter unten S. 110 f.; beides lässt sich natürlich nicht streng scheiden, da im Alten Testament Gottes Liebe überall nur Israel gegenüber sich geltend macht.

Mitte heilig; nicht werde ich im Zorne [?] kommen«; Gott ist höher als der Mensch, darum auch erhaben über menschliche Leidenschaft, als solcher heisst er »heilig«[1]; 'ק steht hier offenbar parallel dem zu אִישׁ in Gegensatz gestellten אֵל, bezeichnet also nicht Jahwe's Zuwendung zum Menschen, sondern seine Verschiedenheit von demselben. — Dagegen wird Ps. 103, 1—5 Jahwe's »heiliger Name« gepriesen für Sündenvergeben und Krönen mit Barmherzigkeit; da sicher hier und überall קֹדֶשׁ dem Namen Gottes keine besondere Eigenschaft beilegen, sondern ihn als göttlichen von andern Namen unterscheiden soll, so zeigt dieser Lobpreis, nicht dass Heiligkeit Liebe ist, aber dass die Liebeserweise Gottes zu den Erweisen seiner Heiligkeit gehören, weil sie, die Liebeserweise aller Andern übertreffend, Den, welcher sie übt, in seiner Einzigartigkeit kennzeichnen. Wenn Ps. 30, 5 vor einem Lobpreis der göttlichen Gnade (v. 6) die Aufforderung steht: »Preiset sein heiliges Gedächtniss«, so ist auch das nichts anderes als: ‚seinen göttlichen Namen', der sich als solcher in Ueberschwenglichkeit der Gnade erweist[2]. — Anders verhält es sich wieder Ps. 105, 42., wo das »heilige Wort« (das dem Abraham gegebene) freilich dem Inhalte nach eine Gnadenverheissung ist, nicht aber als solche mit קֹדֶשׁ bezeichnet wird[3], sondern desshalb, weil es eine Gottesverheissung ist, die als solche unverbrüchlich ist[4]. Ps. 33, 21 ist des Vertrauens auf den heiligen Namen Jahwe's gedacht nicht in dem Sinne, dass er der liebende sei, sondern weil er als göttlicher durch seine Macht Vertrauen erweckt (vgl. v. 20); dagegen spricht nicht, dass sogleich v. 22 der göttlichen Gnade gedacht wird, denn natürlich ist die Macht nur dann des Vertrauens Grund, wenn die Gnade hinzukommt.

---

1) Vgl. Kuenen a. a. O. S. 48.

2) Nicht so also scheint es uns allerdings zu stehen, dass Gottes Liebe so besonders gepriesen wird, weil er Liebe übt, trotzdem er der Heilige ist — worauf von Hofmann's Darstellung S. 84 hinausläuft —; vielmehr seine Liebe kann nach ihrer besonderen Art angesehen werden als ein Erweis seiner Heiligkeit, aber nur als einer neben vielen.

3) So Menken, Bd. VI, S. 52. 4) S. oben S. 91.

Schon Diestel hat jene Erklärung von קדוש, wonach es den Bundesgott Israel's als den liebenden, synonym mit חָסִיד, bezeichnen soll, beseitigt. Zu ihrer Hinwegräumung bedarf es nur des Hinweises auf Stellen wie Ez. 38, 16., wo die göttliche Heiligkeit sich erweist in einer über Israel verhängten Züchtigung (vgl. Jos. 24, 19. Jes. 5, 16), ferner darauf, dass das dem Heiligen gegenüber gebührende Verhalten nicht (erwidernde) Liebe, sondern vielmehr Furcht ist[1]. — Aber als Bundesgott übt Jahwe allerdings nicht nur Gnade, sondern gleicherweise Züchtigung aus und ist darum als Bundesgott furchtbar (Neh. 1, 5. Dan. 9, 4), so dass bei der Hinweisung auf Züchtigung und Furchtbarkeit קָדוֹשׁ sehr wohl mit Diestel als Bezeichnung des Bundesgottes Israel's verstanden werden möchte. Das nun könnte auf keinen Fall hierfür angeführt werden, dass lediglich von einer Heiligung oder einem Geheiligtwerden (קדשׁ, הקדישׁ, נקדשׁ) Jahwe's durch Israel die Rede ist (Lev. 10, 3; 22, 32. Num. 20, 12; 27, 14. Deut. 32, 51. Jes. 8, 13) — natürlich; denn unter den Heiden, welche Jahwe nicht kennen und verehren, ist ein Feiern sei es seiner Treue oder seiner Macht oder irgendwelcher andern Eigenschaft undenkbar. Wohl aber ist das zu beachten, dass Jahwe seinerseits in seiner Eigenschaft als der Heilige mit besonderem Absehen auf Israel handelnd dargestellt wird. Die im Gericht an Sidon erfolgende Heiligerweisung Jahwe's Ez. 28, 22 trifft diese Stadt als Verderberin des Gottesvolkes (v. 24), und jenes Gericht, welches nach Hab. 3, 3 Jahwe als der Heilige vollzieht, kommt Israel zu Gute. Gott heisst der Heilige als der in Israel Wunder verrichtende (Ex. 15, 11. Num. 20, 13), als der Israel felsengleich stützende (1 Sam. 2, 2) und an Israel seine Verheissungen erfüllende (Ez. 20, 41; 28, 25; 36, 20—24; 38, 23; 39, 27 ff.) wie als der Israel züchtigende. Deutlich ist ferner von dem Bundesgott Israel's als dem Heiligen die Rede Hos. 12, 1: »Juda hadert ferner mit Gott und mit dem treuen Heiligen (קְדוֹשִׁים נֶאֱמָן)«. Als

1) S. oben S. 84 f.

den Helfer Israel's, welcher seine Hilfe schon oft bewährt hat und noch ferner bewähren wird, feiert der Psalmist 22, 4 (vgl. v. 5) den »Heiligen, thronend über den Lobgesängen Israel's«; ebenso Jes. 52, 10: »Entblösst hat Jahwe seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker, und es sehen alle Enden der Erde das Heil unseres Gottes«. Der ganze XCIX. Psalm, welcher anhebt mit einem Lobpreis der Grösse und Heiligkeit Jahwe's (v. 2 f.), ist eine Verherrlichung des in Israel königlich herrschenden Gottes, die Völker auffordernd, auch ihrerseits diesen Herrscher anzuerkennen: »Erhebet Jahwe, unsern Gott, und betet an zum Schemel seiner Füsse; heilig ist er (v. 5) . . . Erhebet Jahwe, unsern Gott, und betet an auf seinem heiligen Berge; denn heilig ist Jahwe, unser Gott (v. 9)«. Ebenso Ps. 111, 9: »Erlösung hat er gesandt für sein Volk; er hat entboten für ewig seinen Bund; heilig und furchtbar ist sein Name«.

Allein es bedarf nur eines wenig genaueren Eingehens auf den Text dieser Stellen und der Herbeiziehung einiger erläuternden andern, um zu erkennen, dass es nur Schein ist, als bezeichne קָדוֹשׁ den in züchtigender wie erlösender Treue seines Volkes sich annehmenden Gott, dass darin der Ausdruck des Bundesverhältnisses durchaus nicht liegt, vielmehr ׳ק ein Prädicat ist, welches dem Bundesgott Israel's zukommt, abgesehen von jenem Bundesverhältniss, aber ihm allein im Unterschied von den Göttern der Heiden, welches darum nur dort zur Geltung kommen kann, wo die Menschen dieses Unterschiedes, der absoluten Erhabenheit Jahwe's, sich bewusst sind. Deutlich macht dies schon Hos. 11, 9., wo קָדוֹשׁ Jahwe bezeichnet im Gegensatz zum Menschen, also wie er an sich ist, so aber nur bekannt in Israel's Mitte — noch deutlicher Ez. 39, 7: »Meinen heiligen Namen werde ich kund thun inmitten meines Volkes Israel, und nicht will ich fernerhin Preis geben meinen heiligen Namen, und es sollen erkennen die Heiden, dass ich Jahwe bin, heilig in Israel«; also Jahwe's Name ist heilig an sich, kundbar aber als solcher nur in Israel; die Heiden erkennen nicht ihn als den Heiligen, sondern

sein Walten in Israel, welches das des Heiligen ist. Was Hitzig zu Hos. 11, 9 bemerkt, ist richtig, wenn man es auf Ez. 39, 7 anwendet: es »soll diese Eigenschaft [קדוֹשׁ] nicht auf den Raum »des israelitischen Landes eingeschränkt werden. Vielmehr seinen »heiligen Namen (Am. 2, 7), seine Person hat er freiwillig auf »Israel beschränkt; er wohnt in Israel und zwar als ein Heiliger »Ez. 39, 7«. Hosae und die vorjeremianischen Propheten überhaupt bringen den Gedanken einer freiwilligen Beschränkung Jahwe's auf Israel noch nicht zur Geltung, da der Gesichtskreis ihrer religiösen Betrachtung kaum oder doch nur sporadisch über Israel hinausgeht[1]; für sie also ist selbstverständlich Jahwe heilig nur in Israel.

Hos. 12, 1 möchte קְדוֹשִׁים, was schon die pluralische Bildung nahe legt[2], lediglich Eigenname sein, zum Wechsel des Ausdrucks neben אֵל gestellt. Will man aber doch eine besondere Bedeutsamkeit in der Wahl gerade dieses Gottesnamens suchen, so ist darauf zu verweisen, dass נֶאֱמָן neben einer Bezeichnung als des Israel sich zueignenden Bundesgottes Pleonasmus sein würde; treu ist Jahwe eben als solcher. Es müsste hier mit ק׳ ausgedrückt sein, entweder dass Israel's Hadern mit Gott ein unbegreifliches sei desshalb, weil Der, mit welchem es hadert, erhaben ist an Macht und Israel's Beginnen darum vergeblich ist, oder dass jenes Hadern ein frevelhaftes, weil Israel's Gott erhaben ist über die unlauteren Empfindungen der Streitsucht und darum Israel's Empörung ihn als den Heiligen nicht minder denn als den Treuen betrübt. Die Hinzufügung von נאמן würde dann ausdrücken, dass jene Auflehnung nicht nur thöricht oder frevelhaft, sondern zugleich undankbar sei (vgl. Jer. 2, 31); denn seine Israel gegebenen Verheissungen hat Jahwe stets gehalten. Am richtigsten aber wird es sein, קדושים als Wiederaufnahme des vorhergehenden אל anzusehen, ohne auf die Verschiedenheit der Gottesnamen Gewicht zu legen, so dass dann im zweiten Gliede nur נאמן das

1) S. Studien I, S. 158 ff. 2) S. oben S. 79.

neuhinzukommende Moment bildet. Jedesfalls handelt die ganze Stelle nicht von dem liebenden Bundesgott, sondern von dem seiner Bundespflicht treu bleibenden Gebieter; der Liebe gegenüber würde nicht von Empörung, sondern von Verkennung die Rede sein, dagegen ist ablehnendes Verhalten gegenüber der Macht und Majestät Empörung. — Wenn Ps. 22, 4 f. den Heiligen feiert als den Helfer Israel's, so muss doch nicht in der Bezeichnung »Heiliger« die Bereitwilligkeit zum Helfen liegen, sondern es kann damit ebensowohl ausgedrückt sein die Befähigung zum Helfen, d. h. die Macht[1] (ebenso Jes. 52, 10). — Ps. 99 preist Jahwe, den Heiligen, als den König Israel's; aber als solcher ist er nicht mit קָדוֹשׁ bezeichnet; dagegen spricht deutlich genug v. 9, dessen Aussage dann auf folgende Tautologie hinaus kommen würde: »Unser [heilig] ist Jahwe, unser Gott«! — Ps. 111, 9, wird Jahwe nicht gepriesen, weil er vermöge seiner Heiligkeit am Bunde mit seinem Volke festgehalten, sondern weil er als »der Heilige und Furchtbare« im Stande war, seinen Bund, auch bei von aussen drohendem Einsturz aufrecht zu erhalten, aus umringenden Gefahren sein Volk zu erlösen.

»Auf Grund der Heiligkeit«, bemerkt Diestel[2] mit gewissem Recht, »ist Jehovah ebensowohl אֵל קַנָּא Ex. 20, 5; 34, 14., so»fern er sein Eigenthumsrecht an Israel wahrt, als auch voll Güte, »Gnade und Erbarmen« (es ist nur zu verwundern, dass nicht Jos. 24, 19 angeführt wurde); aber darum bezeichnet קָדוֹשׁ doch keineswegs Jahwe als Israel's »Eigenthum wie Eigenthümer«, sondern

1) Vgl. die guten Bemerkungen Hengstenberg's z. d. St. über den Begriff der Heiligkeit überhaupt, in welcher er einen Gegensatz findet »nicht blos »gegen das Sündliche, sondern überhaupt gegen das Creatürliche, Irdische, Mensch»liche«; er lässt richtig »die Heiligkeit in der Schrift« umfassenden Ausdruck sein für »Herrlichkeit und Heiligkeit im engeren Sinne [d. h. Reinheit]«. Unrichtig aber ist es, wenn nach ihm Ps. 22, 4 קדוש darauf hinweisen soll, »dass bei Gott »jeder Gedanke an ein Nichtkönnen und Nichtwollen, da wo er verheissen hat, »aus Untreue hervorgehend, ausgeschlossen ist«; nur der Gegensatz gegen das »Nichtkönnen« liegt darin (vgl. Hupfeld's Gegenbemerkungen z. d. St.).

2) S. 23.

weil er, der Eigenthümer Israel's, zugleich קָדוֹשׁ, ein erhabener Gott ist, darum lässt er seinen Eifer entbrennen, wo seine Majestät durch Ungehorsam und Abtrünnigkeit von Seiten seines Eigenthumsvolkes (Jos. 24, 19) oder durch Verletzung eben dieses Eigenthumsvolkes von Seiten der andern Völker angetastet wird (Ez. 39, 25).

Dafür, dass קֹדֶשׁ von Jahwe ausgesagt werde, sofern er Israel's Bundesgott sei, könnte aufmerksam gemacht werden auf die Bezeichnung des Geistes Gottes, d. h. Jahwe's als des im Menschen wohnenden und wirkenden, mit רוּחַ קֹדֶשׁ[1]. Der Geist Jahwe's wird aber damit einfach bezeichnet sein als göttlicher im Gegensatz zum menschlichen, wie Alles קֹדֶשׁ ist, was Gottes ist. Der Ausdruck ist parallel dem andern: »sein (Gottes) heiliger Arm«[2]. Nicht in 'ק liegt darnach der Ausdruck der Gottesgemeinschaft des mit jenem Geist erfüllten Menschen, sondern darin, dass in ihm der Geist wirkt, welcher ‚heilig', d. i. Gottesgeist, ist; es sagt 'ק nicht aus, was der Geist dem Menschen gibt, sondern was er an und für sich ist. Jene Bezeichnung kommt im A. T. nur dreimal vor. Jes. 63, 10: »Sie widerstrebten und bereiteten Betrübniss seinem heiligen Geiste« kann in Zusammenhang mit v. 11, wo gesagt wird, Jahwe habe einstmals seinen heiligen Geist gelegt in Israel's Mitte (vgl. Hag. 2, 5., auch Jes. 59, 21), nur bedeuten: sie widerstrebten dem, was Jahwe's Geist, unter ihnen wohnend, aus ihnen herauswirken wollte. Ihr Widerstreben bestand in Abfall von Jahwe's Geboten, auf die Befolgung derselben zielte der in ihre Mitte gelegte heilige Geist ab, also allerdings auf das Halten des Bundes; aber desshalb muss nicht als Bundesgeist[3] der Geist ‚heilig' genannt sein, sondern als solcher,

---

1) Vgl. Diestel S. 40 f. Nicht ganz deutlich Achelis S. 203: »Mit der »aufgestellten Bedeutung des Wortes ‚heilig' von Menschen oder Sachen gebraucht: »mit Gott in Gemeinschaft getreten . . . stimmt auch der Gebrauch dieses Wortes ». . ., wenn der Geist Gottes, wie er den Menschen gegeben . . . immer der heilige »Geist genannt wird«. 2) S. oben S. 79.

3) Diestel S. 40: »theokratischer Geist«. Vgl. H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch 1878 S. 38 f.

der wirkt was Gottes Wille ist. — Gar nichts kann für die Erklärung der רוּחַ ק׳ aus Ps. 51, 13 entnommen werden, da alle näheren Bestimmungen fehlen; die Bitte: »Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir« wird den göttlichen Geist meinen, der sich im geistlichen Leben des Menschen als einer Gottesgabe äussert[1]. — Das aber ist richtig und nach dem oben zur Unterscheidung von קֹדֶשׁ und כָּבוֹד Bemerkten[2] nicht auffallend, dass »der göttliche Geist, sofern er kosmisches Lebensprincip ist, nicht heiliger Geist [ist], sondern nur sofern er in der Theokratie waltet«[3]. Darum ist רוּחַ ק׳ insofern von רוּחַ יהוה verschieden, als dieses die allgemeinere, jenes die speciellere Bezeichnung ist.

Auch darauf darf kein Gewicht gelegt werden, dass gerade der Name Jahwe's ständig ‚heilig' genannt sei[4], mit seinem Namen aber bezeichnet werde sein in Israel offenbares Wesen; denn קֹדֶשׁ muss von dem Namen Jahwe's nicht aussagen, dass er in Israel offenbar oder Israel angehörend sei, sondern wird besagen, als welcher er in Israel bekannt sei. Jene Verweisung ist aber schon desshalb unstatthaft, weil »Name Jahwe's« gar nicht ausschliesslich den in Israel offenbaren Gott bezeichnet, sondern das Offenbarsein Jahwe's überhaupt, auch in der Natur, Ps. 8, 2: »Wie herrlich (אַדִּיר) ist dein Name auf der ganzen Erde«. ‚Heilig' freilich ist der Name Jahwe's ebenso wie sein Geist nur bei Denen, welche ihn verehren.

Der eigentliche Anlass aber, קָדוֹשׁ zu verstehen von Jahwe als dem Bundesgott Israel's wird gewesen sein die bei Jesaja I und II häufige, auch an einigen andern Stellen vorkommende Ver-

---

1) S. Hupfeld z. d. St. Von dem »Lebensgeist, den Jehovah in seinem Heiligthume, als der heiligende, spendet« (Diestel S. 41) ist aus der Stelle nichts zu entnehmen. Ueberhaupt kann man nicht darauf verweisen, dass, weil der Geist Jahwe's ein lebenschaffender sei (Jes. 44, 3), der Ausdruck dieses Gedankens in seiner Bezeichnung als »heiliger Geist« zu suchen sei. Die Wirkungen, welche vom Geiste Jahwe's abgeleitet werden, umfassen Jes. 11, 2 ein viel weiteres Gebiet als das des Lebens; aber auch die näher liegende Erklärung von »heiliger Geist« nach der andern Bezeichnung als »guter Geist« (Neh. 9, 20) würde zu eng sein. 2) S. 104 ff. 3) Oehler, Theol. Bd. I, S. 167.

4) Diestel S. 29 f.; vgl. oben S. 79.

bindung קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל als Gottesname[1]. Hier muss nun aber der Ausdruck des Eigenthumsverhältnisses doch keineswegs in dem ersten Gliede des Status constructus liegen[2], sondern dieses wird vielmehr aussagen, welcher Art der in Israel verehrte Gott sei, nämlich ‚hehr, erhaben, verehrungswürdig', ihn bezeichnend nach seiner Verschiedenheit von den Göttern der Heiden, welchen jene Prädicate nicht zukommen. Das Moment der Zueignung liegt hier so wenig in קָדוֹשׁ wie es in dem אֱלֹהִים des Gottesnamens אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל liegt[3]. Besonders ist noch aufmerksam zu machen auf den ebenfalls Jesajanischen und Deuterojesajanischen Gottesnamen: »der Starke (אֲבִיר) Israel's« oder »Jakob's« (Jes. 1, 24; 49, 26; 60, 16; sonst nur noch Gen. 49, 24. Ps. 132, 2. 5). Gut bemerkt Knobel zu Jes. 1, 4: »Im Gegensatz dazu [קדוש י׳] heissen die frem»den Götter שִׁקּוּץ ‚Greuel' und תּוֹעֵבָה ‚Scheusal', weil sie von »Israel, statt verehrt, verabscheut werden sollen«. — Man hat jedoch weiter aus der im B. Jesaja häufigen Verbindung des Gottesnamens »Heiliger Israel's« mit dem andern »Erlöser (גֹּאֵל) Israel's« die Folgerung ziehen wollen, dass mit jenem Jahwe bezeichnet sei als solcher, der auf Grund seines Bundesverhältnisses zu Israel geneigt sei, Israel zu erlösen. Es scheint mir nun von vornherein gewagt, aus dem Zusammenhang, in welchem der Gottesname »Heiliger Israel's« auftritt, auf die Bedeutung desselben zu schliessen; sehr wahrscheinlich ist es vielmehr bei seinem häufigen Vorkommen im B. Jesaja, dass er vielerorten nichts anderes ist als eine vollere Benennung Jahwe's[4]. Wollte man aus den vielerlei Verbindungen, in welchen der Gottesname Jahwe Zebaoth in der

---

1) Jes. 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17. 20; 12, 6; 17, 7; 29, 19; 30, 11 f. 15; 31, 1; 37, 23 (II Kön. 19, 22); 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14 f.; 45, 11; 47, 4; 48, 17, 49, 7; 54, 5; 55, 5; 60, 9. 14. Jer. 50, 29; 51, 5 (Jer. 3, 16 LXX). Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19. Vgl. »Heiliger Jakob's« Jes. 29, 23; »mein Heiliger« Habak. 1, 12.

2) Diestel S. 35 f. 3) Jes. 29, 23 steht אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל parallel mit קְדוֹשׁ יַעֲקֹב; vgl. Jer. 51, 5.

4) Vgl. übrigens Diestel S. 22: ». . . der Ausdruck ק׳ י׳ . . . [ist] im Jesajas beinahe stehende Formel für Jehovah«.

späteren Literatur vorkommt, auf die Bedeutung desselben schliessen, so liessen sich demselben alle möglichen Deutungen unterschieben. Der vorherrschende Gebrauch aber jenes Gottesnamens bei den beiden grossen Propheten des B. Jesaja macht die Erklärung: ‚der Israel sich zu eigen gebende Gott' durchaus nicht wahrscheinlich; denn bei beiden ist der herrschende Gedanke durchaus nicht die Gemeinschaft Israel's mit Gott, sondern die Erhabenheit Gottes. Wollen wir uns aber doch einmal zu der Deutung dieses Gottesnamens verstehen nach dem Zusammenhang, in welchem er vorkommt, so kann es nicht schwer fallen, daraus die Bedeutung des allmächtigen Herrn zu gewinnen. Jene Verbindung mit: »der Erlöser Israel's« spricht vielmehr hierfür; denn schon in dieser Bezeichnung ist ausgesprochen, dass Israel's Gott zum Helfen bereit ist; aber er muss auch zur Hilfe die Macht haben, und das wird in dem Namen »Heiliger Israel's« ausgedrückt sein; ebenso ist Jes. 49, 26; 60, 16 »der Starke Jakob's« bezeichnet als Israel's Erlöser. Vollständig scheint mir Diestel's Deutung widerlegt zu werden durch eine Stelle, auf welche ich allein für die Erklärung dieses Gottesnamens Gewicht legen möchte, Jes. 49, 7: »um »Jahwe's willen, welcher treu ist, um des Heiligen Israel's willen, »welcher dich erwählt hat«; bezeichnete hier »Heiliger Israel's« den Israel sich zu eigen gebenden Gott, so bedürfte es nicht der Hinzufügung, er habe Israel erwählt; vielmehr: dass der in Israel verehrte erhabene (allmächtige) Gott Israel erwählt hat und, weil er treu ist, Israel nicht lässt — das ist Vertrauensgrund (vgl. Jes. 30, 15). — Auch sonst aber legt der Zusammenhang es vielfach nahe, die Bedeutung der Grösse und Macht in jenem Gottesnamen zu suchen. Jes. 31, 1 wird das Vertrauen auf Rosse und Reiter, »weil sie stark sind gar sehr«, entgegengesetzt dem Schauen auf den Heiligen Israel's: er ist doch noch stärker als jene. »Heiliger Israel's« steht Jes. 10, 20 parallel mit אֵל גִּבּוֹר v. 21. Jahwe wird Jes. 29, 19 so genannt als der preiswürdige Gott: »Die Elenden unter den Menschen werden jubeln ob des Heiligen Israel's« und c. 41, 16: »Ob Jahwe's wirst du jubeln, des Heiligen

Israel's dich rühmen«. Wenn nun freilich die Treue des Bundesgottes des Lobpreises Grund sein kann und Ps. 71, 22 ausdrücklich die אֱמֶת des Heiligen Israel's als solcher angegeben wird, so erweist sich doch Jahwe eben in der Erfüllung seiner Verheissungen als den allmächtigen Herrn aller Dinge. Die Wohlthaten, welche Jes. 41, 20 in Aussicht gestellt werden von dem Heiligen Israel's: Umwandlung der Wüste in ein Fruchtgefilde (v. 18 ff.) — deuten auf die Macht des Gottes Israel's. Auch in der Schilderung Jes. 55, 5: »Siehe, ein Volk, welches du nicht kennst, wirst du rufen, und ein Volk, welches dich nicht kannte, wird zu dir laufen um Jahwe's willen, deines Gottes, und um des Heiligen Israel's willen, denn er hat dich geschmückt« — scheint קדוש zu verweisen auf den erhabenen Gott, dessen Grösse sich in der Ausrüstung Israel's erwiesen hat und so die fremden Völker herbeilockt (vgl. c. 60, 9). Besonders spricht noch Jes. 37, 23 (II Kön. 19, 22) für unsere Deutung. Dem assyrischen König wird hier vorgehalten: »Wen hast du geschmäht und gelästert? und wider wen hast du die Stimme erhoben und deine Augen emporgerichtet in Hochmuth[1]? Wider den Heiligen Israel's!«. Dass der Assyrer den Gott, welcher Israel's Gott ist, gelästert hat, brauchte ihm nicht gesagt zu werden, wohl aber, dass der Gott Israel's, welchen er lästerte, ein Erhabener ist, welcher solches nicht ungeahndet lassen wird; desshalb werden seine Schmähungen als Hochmuth bezeichnet. Wie hier Israel's Gott den Heiden gegenüber mit קדוש bezeichnet zu sein scheint nach seiner Verschiedenheit von den ohnmächtigen Göttern der Völker, als derjenige, welcher seinem Volke zu helfen die Macht hat, so wird Jes. 17, 7 f. das Aufblicken nach Hilfe zu dem Heiligen Israel's gegenübergestellt dem Ausschauen nach den gemachten Götzenbildern[2].

---

1) Zur Uebersetzung vgl. Ps. 56, 3.

2) Sehr deutlich wäre, dass »Heiliger Israel's« nicht bedeute den Bundesgott Israel's, wenn man Ps. 89, 19 zu übersetzen hätte: »Jahwe, er ist unser Schild; der Heilige Israel's, er ist unser König«; denn es könnten nicht »Heiliger Israel's«

In Jes. 37, 23 liegt nicht die von Delitzsch (z. d. St.) gegebene Deutung von קדוש: »Die Frage wird gestellt, um Assur »zu sagen, dass der von ihnen Gehöhnte der Gott Israels ist, »dessen lichte Heiligkeit gegen alle die sie verunehren in ver»zehrendes Feuer ausbricht 10, 17«. Noch zwei andere Stellen lassen sich nur scheinbar dafür geltend machen, dass auch in der Zusammensetzung »Heiliger Israel's« Jahwe gedacht sei als der über das Unlautere erhabene Gott Israel's. Die Sünder sprechen Jes. 5, 19 in ihrer Sicherheit: »Es nahe sich doch und komme der Rath des Heiligen Israel's, auf dass wir es erfahren«; vgl. Ps. 78, 41: »Wiederum versuchten sie Gott; den Heiligen Israel's betrübten sie«. Allein in beiden Fällen ist die Herausforderung oder Versuchung nicht ein Handeln wider Jahwe's reinen Willen, sondern eine Herausforderung der Macht Jahwe's, an erster Stelle seiner Strafmacht, an zweiter seiner Wundermacht, nämlich durch Zweifeln an derselben, denn v. 42 ff. wird erinnert an den früheren Erweis dieser Wundermacht durch die Erlösung aus Aegypten; diese in Frage stellend, betrübte Israel den »Heiligen Israel's«, d. h. den in Israel verehrten erhabenen (wundermächtigen) Gott. Dagegen mag Jes. 30, 12 der »Heilige Israel's« gedacht sein als der über die Sünde erhabene Gott; denn, redend eingeführt, setzt er hier dem Verwerfen seines Wortes parallel das Vertrauen auf Gewaltthat und Abfall.

Noch ist gegen Diestel's Deutung zu verweisen auf die mit »Heiliger Israel's« verwandte Bezeichnung Hos. 11, 9: »in deiner Mitte heilig« (vgl. Ez. 39, 7)[1], denn durch »in deiner Mitte« ist deutlich, dass Jahwe sich als den Heiligen, der er an und für sich ist, in Israel erweist, dass er nicht der Heilige ist als der in Israel gegenwärtige oder mit Israel in Gemeinschaft stehende,

---

und »unser König« als Subject und Prädicat des Satzes das Selbe bedeuten. Es ist aber vielmehr zu übersetzen: »Jahwe's ist [in seiner Hand liegt] unser Schild, und des Heiligen Israel's ist unser König« — was dem Zusammenhang, welcher vom theokratischen Königthum handelt, besser entspricht (s. Hupfeld z. d. St.)

1) Vgl. Bögner a. a. O. S. 106 f.

denn in diesem Falle wäre »in deiner Mitte« ein müssiger Zusatz.

Neuerdings erklärt Diestel[1] die Bezeichnung »Heiliger Israel's« dahin, dass Jahwe so genannt werde als Derjenige, welcher Israel »durch seine Lehre und Leitung heiligt und den das Volk dem»gemäss heilig zu halten hat Lev. 19, 2«[2]. Wenn dies besagen soll, dass קָדוֹשׁ nicht nur den ,heilig zu Haltenden' (Verehrungswürdigen) bedeute, sondern daneben gleichbedeutend sei mit מְקַדֵּשׁ, so ist diese Erklärung, weil auf einer unmöglichen Combination passivischer und activischer Bedeutung desselben Adjectivums beruhend, entschieden abzuweisen. Jedesfalls trägt die Angabe, dass Jahwe der Israel Heiligende sei, etwas durchaus Fremdes in den Gottesnamen »Heiliger Israel's« ein, welcher überall nichts anderes bedeuten wird als den in Israel verehrten erhabenen Gott[3].

Nicht so also steht es, dass mit קדוש Jahwe's Bundesverhältniss zu Israel bezeichnet wäre, sondern vielmehr ist damit bezeichnet das Wesen Dessen, welcher Israel's Bundesgott ist und als heiliger Gott diesen Bund aufrecht erhält und zur Vollendung hinausführt[4]. — Noch das ist zu beachten, dass — soweit ich sehe — menschliche Eigennamen nie mit קדש gebildet sind, während in diesen doch sonst gerade ausgedrückt ist, was Jahwe für seine Verehrer ist. Allerdings wird z. B. in dem Eigennamen

---

1) In Knobel's Jesaja zu c. 1, 4.

2) Vgl. Delitzsch zu Jes. 1, 4: so heisse Jahwe als Derjenige, »welcher »sich Israels Heiliger zu sein begeben hat und wie er Israels Heiligung ist, so »auch seiner Heiligkeit gemäss von Israel geheiligt sein will Lev. 19, 2 u. ö.«

3) Richtig Steudel a. a. O. S. 173: קָדוֹשׁ י' = »der von Israel als der Unvergleichbare Anzubetende« und Kuenen a. a. O. S. 47: Jesaja bediene sich dieses Gottesnamens, indem er »dadurch zu erkennen gebe, dass die Gottheit, »welche Israel erkoren hatte und von Israel verehrt wurde, den Charakter der »Heiligkeit trage und sich dadurch von andern Göttern unterscheide«.

4) Wir könnten Oehler (Theol. Bd. I, S. 164) beistimmen: »Alle Erweisungen der göttlichen Bundesgnade sind Ausfluss der göttlichen Heiligkeit«, sofern er nicht (S. 163) die Eingehung dieses Bundes selbst in jene Erweisungen einschliessen würde.

Gedalja die Grösse Jahwe's ausgesagt, aber die Grösse im umfassenden Sinne des Wortes, welche als Macht auch dem Verehrer zu Gute kommt, während dagegen קָדוֹשׁ wohl auch auf eben dies hinweisen kann, eigentlich aber die Transscendenz bezeichnend, in anderer Weise als גדל Jahwe's Entfernung ausdrückt von dem Menschen, welcher ihn anbetet.

Es ist zu verwundern, dass man die Frage aufgeworfen, wesshalb Gott niemals in seinem Verhältniss zur Heidenwelt, abgesehen von Israel, als heilig bezeichnet werde. Doch wohl desshalb, weil Denen gegenüber, welche die Einzigartigkeit des Gottes Israel's nicht erkennen, eben diese Eigenschaft, vermöge welcher er über die Götter der Heiden erhaben ist, nicht fassbar sein kann. Die Heiden können nur die mit den Sinnen wahrnehmbaren Aeusserungen seiner Heiligkeitserweisung für Israel schauen, und insofern heiligt sich Jahwe nach Ezechiel an Israel vor den Augen der Völker oder auch er heiligt sich an den Völkern. Auch die irdische Majestät ist dies nur für Den, welcher das Gefühl der Ehrfurcht ihr entgegenbringt, für Andere ist sie nur Macht. — Wenn Diestel[1] darauf verweist, dass die von den Propheten und Psalmisten in Aussicht gestellte Bekehrung der Heidenwelt niemals in Beziehung gesetzt werde zu der Heiligkeit Jahwe's, so träfe diese Einwendung Diestel's eigene Erklärung; denn die Heiden treten doch mit der Bekehrung ein in die Gemeinschaft, in welcher Jahwe zunächst mit seinem Volk Israel stand. Eine Stelle aber redet ausdrücklich von dem »heiligen Throne« des Gottes Israel's als Dessen, welcher in der Endzeit auch über die Völker König sein wird — Ps. 47, 9 f.: »König ist Jahwe über die Völker; Gott hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron; Fürsten der Völker versammeln sich, ein Volk des Gottes Abraham's; denn Gottes sind die Schilde der Erde; sehr ist er erhaben (נַעֲלָה)«. Mit der Ausdehnung des für die Gegenwart nur dem Volk Israel geltenden Königthums Jahwe's auf die Heidenwelt wird auch Jah-

1) S. 34.

we's Heiligkeit zu dieser in Beziehung gesetzt; denn dass der Thron Jahwe's heilig genannt wird, setzt ohne Frage den Gedanken voraus, dass der Thronende heilig sei. Vgl. auch Ps. 99, 5. 9., wo die Völker aufgefordert werden zum Lobpreis des heiligen Gottes Israel's.

Es ist aber, abgesehen von Ps. 47, 9 f.; 99, 5. 9., nicht richtig, dass קָדוֹשׁ ausschliesslich in Aussagen vorkomme, welche von Israel handeln. In dem Jesajanischen Trishagion c. 6, 3: »Heilig, heilig, heilig ist Jahwe Zebaoth; erfüllend die ganze Erde ist seine Herrlichkeit« steht jenes »heilig« im Seraphinenmunde nicht ausschliesslich in Gegensatz zu der Unreinheit des schauenden Propheten (v. 5) und keinesfalls bezeichnet es Jahwe's Verhältniss zu Israel: im ersten Falle wäre was lediglich den Propheten betrifft, mit auffallender Emphase dem Verhältniss Gottes zur ganzen Erde vorausgeschickt, auch wird v. 5 die Unreinheit des Propheten nicht in directen Gegensatz gestellt zur göttlichen Heiligkeit, sondern zu der königlichen und himmlischen (Zebaoth) Majestät Jahwe's; im zweiten Fall aber müsste man nothwendig erwarten, dass Israel, von dem v. 3 gar nicht die Rede ist, als Gegensatz zu der »Erde« namhaft gemacht würde. Der Name Jahwe Zebaoth im Munde der Himmlischen wird bezeichnen den schlechthin Erhabenen, auch über die himmlischen Heerschaaren Herrschenden; das Dreimalheilig feiert also Gott, wie er droben im Himmel offenbar ist, wie er an sich ist, ohne Rücksicht auf seine Beziehungen zu den Menschen: dort ist er heilig, auf Erden herrlich. Nur im Himmel kommt das Trishagion zur Geltung, wo nichts Widerstrebendes den Eindruck der göttlichen Majestät beeinträchtigt; ein Abglanz derselben ist die *Kabôd*, welche die Erde erfüllt. Also auch die himmlische Gemeinde, und sie zumeist, feiert, wie auf Erden Israel, Jahwe's Heiligkeit als ihr geltende Bestimmung des Wesens Gottes. Nur so lässt sich verstehen, dass auch der Himmel heilig genannt wird [1], was bei ausschliesslicher Beziehung der

1) S. oben S. 43.

göttlichen Heiligkeit auf Israel unerklärlich bliebe. Es wird sich also bestimmen lassen, dass Heiligkeit das göttliche Wesen bezeichne, sofern es die Diener Gottes überhaupt, die irdischen wie die himmlischen, angeht, im Unterschied nämlich von Denjenigen, welche ihn nicht kennen[1].

Man hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der Genesis קדשׁ nicht vorkomme ausser in der Heiligung des Sabbaths beim Elohisten (2, 3) und in der Erzählung von der Ḳedesche (38, 21 f.). Wenn man daraus folgern wollte, dass Heiligkeit für die Beziehung zwischen Jahwe und dem Mosaischen Bundesvolke desshalb reservirt werde, weil sie Bezeichnung eben dieser Beziehung selbst, des am Sinai begründeten Bundesverhältnisses, sei, so wäre diese Schlussfolgerung voreilig. Das priesterliche Buch[2], welches in der Mosaischen Zeit so viel von Heiligthümern spricht, nennt als solche meist Cultusort und Cultusgaben. Cultus aber gibt es nach dem consequent durchgeführten, auf Einheit des Cultusortes hinzielenden Plane dieser Schrift in der patriarchalischen Zeit nicht. Wenn dagegen eben jene Schrift den Sabbath bei der Weltschöpfung geheiligt werden lässt, so ist daraus doch wohl deutlich, dass die Heiligkeit dieses Tages schon für die Erzväter Bedeutung haben soll, nicht nur für den sinaitischen Bund vorbehalten ist[3]. Dieser heilige Tag als vormosaischer geräth nicht in Conflict mit der Anschauung der priesterlichen Schrift von der ausschliesslichen Heiligkeit eines einzigen Cultusortes; hier also

---

1) Insoweit kann ich beistimmen der Aufstellung Duhm's a. a. O. S. 170: »Die Heiligkeit [Gottes] ist . . . diejenige Modification der Majestät, die den Diener Gottes und als dienenden angeht«; die Worte: »als dienenden« möchten zu streichen sein.

2) Unter dem priesterlichen Buch oder der priesterlichen Gesetzesschrift verstehe ich den sogenannten ersten Elohisten, unter dem jehovistischen Buch die aus dem sogenannten zweiten Elohisten und dem Jahwisten zusammengearbeitete Schrift.

3) Gegen Oehler, Theologie Bd. I, S. 164.

kann sie ohne Schaden von Heiligkeit reden auch in der vormosaischen Zeit. Das jehovistische Buch, welches von Opfern und mit Bezug auf diese von reinen und unreinen Thieren schon in der patriarchalischen Periode spricht, könnte hier auf Heiligthümer zu sprechen kommen, wenn die verschiedenen Bestandtheile dieses Buches nur überhaupt die Gewohnheit hätten, die Opfer heilig zu nennen; aber das geschieht von ihnen, welche nicht die technischen Ausdrücke der Priesterkreise handhaben, auch in der Mosaischen Periode nicht, weder im Bundesbuche, noch — so weit ich sehe — in den erzählenden Abschnitten des Jahwisten und des sogenannten zweiten Elohisten. — Wenn dagegen Gen. 28, 17 die Stätte der Gottesoffenbarung »furchtbar«, Ex. 3, 5 »heilig« genannt wird, so ist hier, da beide Stellen demselben Erzähler (dem sogenannten zweiten Elohisten) angehören, die Verschiedenheit des Ausdrucks gewiss absichtlich[1]: die dem Jakob zu Theil gewordene Offenbarung war eine unvollkommenere gegenüber der dem Mose (und Josua, Jos. 5, 15) zu Theil gewordenen[2]. Aus dem Zurücktreten des Heiligkeitsbegriffes in der Genesis wird also zu folgern sein, dass ihren Erzählern die Gottesoffenbarung auf dem Sinai, als die vollkommenere, erstmalige Offenbarung der Heiligkeit Gottes war, nicht dass unter dieser ein Verhältniss Jahwe's zu dem Mosaischen Bundesvolke zu verstehen sei. Dem Psalmisten (Ps. 105, 42) ist auch das dem Abraham gegebene Gotteswort ein heiliges.

---

f) Es bleibt zum Schlusse noch übrig, die Bezeichnung der Engel als »Heiliger« (קְדוֹשִׁים) in Erwägung zu ziehen; sie heissen

---

1) Vgl. Oehler a. a. O. S. 164.

2) Wie die priesterliche Schrift aus gutem Grunde nie von einem andern מִקְדָּשׁ ausser der Stiftshütte redet, so wird es auch nicht zufällig sein, dass in ihr niemals andere Stätten der Gottesoffenbarung, nicht einmal der Sinai, als קֹדֶשׁ bezeichnet werden. In ängstlicher Weise wird hier allem vorgebeugt, was etwa die ausschliessliche Berechtigung des Cultus an dem Einen Orte der Stiftshütte gefährden könnte. Auch Ex. 19, 23., wo von einer Heiligung des Sinai die Rede ist, gehört nicht der priesterlichen Schrift an.

so Sach. 14, 5. Dan. 8, 13. Ps. 89, 6, 8. Hio. 5, 1; 15, 15; vgl. Dan. 4, 10. 20: »Heiliger und Wächter« (עִיר וְקַדִּישׁ) und c. 4, 14 קַדִּישִׁין parallel mit עִירִין von den himmlischen Wächtern; vielleicht ist auch an Engel zu denken in der dunkeln Stelle Deut. 33, 2: רִבְבֹת קֹדֶשׁ. Aus dem Zusammenhang dieser wenigen Stellen ergibt sich für die Bedeutung des so gebrauchten קָדוֹשׁ kaum etwas. Schwerlich sind die Engel so genannt als der Gemeinschaft des Unreinen enthobene Wesen; denn über Reinheit oder ethische Vorzüge der Engel vor den Menschen findet sich ausser Hio. 4, 18; 15, 15 im A. T. keine Aussage, und auch hier heisst es von ihnen, dass Gott auf sie nicht vertraue und dass sie nicht tadellos seien ihm gegenüber, vor welchem auch der Himmel nicht rein ist; sie werden nur gegenübergestellt als relativ vollkommene dem Weibessohne, der vor Gott nicht rein und gerecht ist (c. 15, 14; vgl. 4, 19). Sonst erscheinen sie überall nur als Wesen, welche in physischer Beschaffenheit vor den Menschen sich auszeichnen (als solche, welche Gott näher stehen als die Menschen, heissen sie בְּנֵי הָאֱלֹהִים und בְּנֵי אֵלִים) und als solche, welche Vermittler sind des göttlichen Willens in der Welt (wovon sie den Namen מַלְאָכִים tragen). Sie werden desshalb »Heilige« heissen entweder als erhabene, übermenschliche Wesen oder auch als Jahwe zugeeignete, seinem Dienste geweihte. Ersteres ist das Wahrscheinlichere, da Richt. 13, 18 der Engel Jahwe's auf die Frage nach seinem Namen antwortet, er sei פִּלְאִי »wunderbar, ausserordentlich«. Es wird darnach קָדוֹשׁ die Engel ebenso wie zunächst Gott bezeichnen als himmlisch, ausgesondert von der Erdwelt, über welcher sie in der Höhe bei Gott wohnen. Dafür kann noch etwa geltend gemacht werden der Zusammenhang Ps. 89, 6—8., wo die »Heiligen« als die in der Höhe Gott umgebende Rathsversammlung der Gottessöhne geschildert sind[1].

---

1) Vgl. Hupfeld z. d. St.

IV.

Geschichtliche Entwickelung.

Wenn nach dem Versuch, die verschiedenen für קדשׁ vorliegenden Bedeutungen festzustellen und ihre Entwickelung aus einer einheitlichen Grundbedeutung nachzuweisen, noch ein geschichtlicher Ueberblick über die Verwendung jener Bedeutungen entworfen werden soll, so muss von vornherein zugestanden werden, dass, wie mir scheint, von einer eigentlichen Weiterbildung des Begriffes in der alttestamentlichen Literaturperiode kaum die Rede sein kann, dass er vielmehr bereits in den ältesten Schriften so ziemlich fertig vorliegt und es sich wohl nur darum handeln kann, zu zeigen, in welcher Weise die verschiedenen Seiten und Modificationen dieses Begriffes in verschiedenen Perioden oder bei verschiedenen Schriftstellern zur Geltung kommen.

---

1) Von jeher wird man was mit dem Cultus in irgendwelche Beziehung gesetzt wurde, als קֹדֶשׁ bezeichnet haben; alle Religionen haben, soweit sie sich zurückverfolgen lassen, entsprechende Bezeichnungen für die Cultusgegenstände und das Cultuspersonal. Von jeher werden die der Gottheit geweihten Sachen und, seit es einen Priesterstand gab, auch die dem Cultus dienenden Personen mit Scheu und Verehrung behandelt worden sein, von jeher also wird den Hebräern wie den andern Völkern das Heilige ein über das Gewöhnliche Erhabenes gewesen sein. Ebenso wird von jeher irgendwelche Reinheit nothwendige Voraussetzung des Heiligseins gewesen sein, wie auch dies in irgend einer Weise bei allen Völkern der Fall ist. Wenn die älteren Propheten bis auf Ezechiel von solcher Cultusreinheit nicht reden, so kann dies nichts beweisen, da sie, überhaupt auf den Cultus keinen Werth legend, nur gelegentlich und meist polemisch auf Cultusdinge zu sprechen kommen. Man kann sich desshalb für eine erst spätere Unterscheidung heiliger und unheiliger Dinge

innerhalb Israel's unmöglich auf solche Beobachtungen berufen, wie die, dass von dem Tempel unter den Propheten zum ersten Male Jeremia מִקְדָּשׁ gebraucht (17, 12) und Ezechiel zum ersten Male הַקֹּדֶשׁ (44, 27 und sonst), redet doch schon Amos (7, 9. 13) von den verschiedenen מִקְדָּשִׁים des Nordreiches (vgl. Jes. 16, 12: ein מקדש Moab's und Jes. 8, 14 מקדש von Gott ausgesagt); dass zuerst Ezechiel (44, 8) und das interpolirte Cap. 51 des B. Jeremia (v. 51) die Heiligthümer des Tempels erwähnt; dass zuerst Jeremia (11, 15; vgl. 12, 3) von dem Opfer als heiligem redet, von einer heiligen Gabe und der Heiligung eines Festes zuerst Jesaja (23, 18; 30, 29), von der Heiligung des Sabbaths zuerst Jeremia (17, 22. 24. 27), vom heiligen Tage des Sabbath Deutero-Jesaja (58, 13), von einer Heiligung der Priester zuerst Ezechiel (48, 11) und von Heiligkeit derselben Deutero-Jesaja (43, 28; vgl. bei Ezechiel: »heilige Priesterkleider« 42, 14). Des Himmels als heiliger Wohnung Gottes gedenkt zuerst Micha (1, 2). Wenn wir von Joel wegen der Zweifel hinsichtlich seiner Zeit absehen (er redet von dem heiligen Berge Jahwe's c. 2, 1; 4, 17 und von der Heiligkeit des zukünftigen Jerusalem c. 4, 17), so ist ausser bei Amos (Heiligthümer des Nordreiches) von heiligen Sachen oder Menschen bei den vorjesajanischen Propheten nicht die Rede. Jesaja I erwähnt, abgesehen von den beiden soeben angeführten Stellen noch den heiligen Berg Jahwe's (11, 9), wie es scheint, als einen solchen, der bereits in der Gegenwart heilig ist, sonst spricht er nur von Gott als dem Heiligen und von Heiligkeit als einem zukünftigen Verhältniss Israel's zu Jahwe. — Dieser sehr seltene Gebrauch von קדש mit Bezug auf Cultusgegenstände und Cultuspersonal bei den älteren Propheten findet seine einfache und ausreichende Erklärung im Zurücktreten des Cultus überhaupt; der erste Prophet, welcher an dem Cultus ein Interesse hat, Ezechiel, redet sehr viel von heiligen Gegenständen; aber schon der Deuteronomiker setzt die Bekanntschaft Israel's mit heiligen Gegenständen als allgemein verbreitete voraus. Die prophetische Idee einer zukünftigen Heiligkeit des Volkes, d. h. einer zukünftigen

vollendeten Gemeinschaft Israel's mit seinem Gott, lässt sich nur verstehen als die Vergeistigung einer älteren, bei allen Völkern seit den frühesten Zeiten sich vorfindenden Anschauung von der durch natürliche Beschaffenheit oder einen äusserlichen Akt der Zueignung an die Gottheit hergestellten Heiligkeit der Cultusgegenstände wie des Cultuspersonals. Auch die Phönicier bezeichneten, jedesfalls unabhängig von den Hebräern, Cultusgegenstände (und Hierodulen) mit Bildungen von קדש. Wie man immer über das Alter jener priesterlichen Gesetzschrift des Alten Testaments zu urtheilen hat, welche so viel von heiligen Dingen redet, es ist von vornherein mindestens ebenso berechtigt, jene Idee der künftigen Heiligkeit Israel's für das Spätere zu halten, als umgekehrt in der äusserlichen Heiligkeit eine Materialisirung jener Idee zu erkennen. Der allgemeine geschichtliche Sachverhalt bei andern Völkern aber entscheidet mit Bestimmtheit dafür, dass diese specifisch israelitische Idee erst aus der Anschauung von den Sachen und Personen des Cultus als heiligen sich entwickelte [1].

---

1) Diese Bemerkungen würden kaum nothwendig sein, wenn nicht von Duhm (Theologie der Propheten S. 197 f.) behauptet worden wäre, der Deuteronomiker habe zuerst den Jesajanischen Gedanken zukünftiger Heiligkeit Israel's materialisirt, indem er für das gegenwärtige Israel eine Verschiedenheit des Heiligen und Unheiligen statuirte, »in das Alltagsleben einen Dualismus heiliger und unheiliger Handlungen und Dinge« bringend. Siehe dagegen die guten Bemerkungen von Smend, »Ueber die von den Propheten des achten Jahrhunderts vorausgesetzte Entwicklungsstufe der israelitischen Religion« in: Studien u. Kritiken 1876 S. 645 f. Wenn Smend sehr richtig urtheilt, dass die Art, wie der Deuteronomiker von heiligen Dingen redet, die Unterscheidung solcher als eine wohlbekannte kennzeichne, und weiter mit Recht bemerkt, dass schon das Bundesbuch Ex. 22, 30 von der Heiligkeit spreche »als der äusseren Form, in der die Zugehörigkeit Israels zu Jahve zur Erscheinung kommen soll«, so muss doch bemerkt werden, dass an dieser Stelle, der einzigen, wo קדש im Bundesbuche vorkommt, eine Heiligkeitsforderung an ganz Israel enthalten ist, dagegen von heiligen Sachen oder Personen innerhalb Israel's, wie von der Heiligung von Personen, Gegenständen oder Zeiten im Bundesbuche nicht die Rede ist, obgleich sich in der Forderung der Erstgeburt und der Erstlinge (Ex. 22, 28 f.; 34, 19. 26) wie im Sabbathgebote (Ex. 23, 12) Anlass dazu fände. Die Zweifel, welche Wellhausen (»Die Composition des Hexateuchs« in: Jahrbb. für deutsche Theologie 1876 S. 559) an der Zugehörigkeit von Ex. 22, 30 zum Bundesbuch äussert, sind nicht genügend begründet (der Plural der Anrede erklärt sich leicht aus dem Inhalt

Selbstverständlich mag die Bezeichnung einiger bestimmter Dinge als heiliger erst in späterer Zeit aufgekommen sein. So liesse sich z. B. leicht verstehen, dass Jerusalem erst später, vielleicht erst seit der Zeit des Exils, als heilige Stadt bezeichnet worden sei; von seiner zukünftigen Heiligkeit redet Jeremia (31, 23. 40; vgl. Joe. 4, 17), das historische Jerusalem aber bezeichnet zuerst Deutero-Jesaja (48, 2; vgl. 52, 1) als heilige Stadt. Eben dieser Prophet redet zuerst von dem ganzen Lande Israel's als heiligem (64, 9: »heilige Städte«; ausdrücklich »heiliges Land« zuerst Sach. 2, 16). Die Unterscheidung der hochheiligen Dinge von den nur heiligen gehört natürlich einer relativ späten Zeit an; abgesehen vom priesterlichen Gesetzbuch erwähnen Hochheiliges zuerst Ezechiel und das Königsbuch (s. oben S. 52 ff. 62 [1]);

---

gerade dieses Verses; der alterthümliche Ausdruck אנשי־קדש statt קדושים, sonst nie vorkommend, ist gegen jene Zweifel geltend zu machen). — Aber wenn das kurze Bundesbuch von heiligen Sachen, einem heiligen Stande oder heiligen Personen innerhalb Israel's nicht redet, so darf man daraus doch gewiss nicht den Schluss ziehen, dass dieser alte Gesetzgeber solche nicht kannte, nur dass er weniger Gewicht legte auf den Charakter der Heiligkeit als das elohistische Gesetzbuch, welches jedesfalls jünger ist als das Bundesbuch. Ex. 19, 10. 14. 22 f., welche Smend ungenau wie Bestandtheile des Bundesbuches anführt, gehören nicht dazu; dagegen sind diese Verse aus dem jehovistischen Buche, also jedesfalls älter als der Deuteronomiker; v. 10. 14 besteht die Heiligung in körperlicher Reinigung; v. 23 und vielleicht auch v. 22 scheint sie nichts anderes zu sein als eine Absonderung — was etymologisch geltend zu machen wäre (beachte v. 22: »und auch die Priester sollen sich heiligen«, nachdem v. 21 nur die Rede war von einer Fernhaltung des Volkes von der Gotteserscheinung). — Zur Widerlegung der Duhm'schen Geschichtsconstruction genügt jene Verweisung auf den Sachverhalt im Deuteronomium. Es redet ohne Erklärung von Israel's Gaben an Jahwe als von Heiligthümern (12, 26; 26, 13) und von der Heiligung solcher Gaben (15, 19), von dem Heiligsein des dem Tempel verfallenden Ackerertrages (22, 9) [von der Heiligung des Sabbaths 5, 12]. An heiligen Dingen erwähnt das Deuteronomium sonst nur noch die heilige (himmlische) Wohnung Gottes (26, 15) und fordert Heiligkeit des Lagers (23, 15), nicht ohne diese Forderung zu erklären.

1) Hochheiliges unter den Opfern kommt in dem kleinen Codex des Leviticus einmal (21, 22) vor, könnte aber hier auf Ueberarbeitung beruhen. Es wäre möglich, dass die Bezeichnung des Debir als קדש הקדשים im Königsbuch späterer Zusatz sei (Wellhausen in Bleek's Einleitung in das A. T. 4. Aufl. 1878 S. 234); aber es hat diesen Ausdruck schon Ezechiel (41, 4). Die Bezeichnung »das Heilige« von der ganzen »Wohnung« kommt ausser im Priestercodex zuerst

es muss aber bemerkt werden, dass Ezechiel (z. B. 42, 13) die Vorstellung des Hochheiligen als seinen Zeitgenossen geläufig voraussetzt. Unverkennbar hat der allmählich ausgebildete priesterliche Sprachgebrauch überhaupt den Gedanken der Heiligung von Sachen mehr und mehr zur Geltung gebracht. Wo das Bundesbuch von einem Geschenk an Jahwe oder einem Bringen in Jahwe's Haus spricht (Ex. 22, 28 f.; 34, 19. 26), würden die Späteren ohne Zweifel von Heiligung geredet haben [1].

---

2) In den Aussagen von der Heiligkeit Gottes haben wir eine engere und eine weitere Bedeutung für קדוש gefunden: Jahwe wird damit bezeichnet als der über das Irdische Erhabene (als Himmlischer und somit Herr des Irdischen) und speciell als der über die Unreinheit (Sünde) der Erdwelt Erhabene [2]. Diese engere Bedeutung scheint aus jener weiteren hervorgegangen zu sein. Während in den arischen Religionen mehr oder minder deutlich Licht und Dunkel den Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen

---

bei Ezechiel und im Königsbuch vor; es besteht aber keine Berechtigung, lediglich die Bezeichnung des Naos (היכל) im Gegensatz zum Debir als »das Heilige« für späteren (nachezechielischen) Sprachgebrauch in Anspruch zu nehmen, da sie deutlich überhaupt nur Ex. 26, 33. I Kön. 8, 8 vorkommt.

1) Sprachlich ist nicht ganz unwichtig, dass das Adjectivum קָדוֹשׁ (welches schon Hosea von Gott, das jehovistische Buch von dem Volke gebraucht), auf Sachen angewandt nur im Deuteronomium (23, 15), in dem priesterlichen Gesetzbuch (Ex. 29, 31. Lev. 6, 9. 19 f.; 7, 6; 10, 13; 16, 24. Num. 5, 17; vgl. Lev. 24, 9), bei Ezechiel (42, 13) und im B. Nehemia (8, 9—11) vorkommt, während die älteren Propheten an den wenigen Stellen, wo sie heiliger Sachen gedenken, dafür קֹדֶשׁ im Status constructus gebrauchen. Letztere Ausdrucksweise ist hier wie in allen analogen Fällen die ältere. Bei der Spärlichkeit jener Stellen aus älteren Propheten ist aber kaum daraus etwas zu folgern für das Alter des priesterlichen Gesetzbuches. — Jedesfalls ist späterer Sprachgebrauch die substantivische Verwerthung von קָדוֹשׁ für קֹדֶשׁ (Jes. 57, 15; 58, 13. Ps. 65, 5. Koh. 8, 10; so wohl auch Ps. 46, 5).

2) Genau entsprechend scheint mir die doppelte Bedeutung der Kappara, welche einmal (und zunächst) mit Ritschl als Bedeckung des Menschen vor der das Irdische vernichtenden göttlichen Majestät zu verstehen ist, ebensowohl aber in engerem Sinne als eine Bedeckung des Sünders (Unreinen), welcher mit seiner Sünde (Unreinheit) nicht vor den reinen Gott treten darf; vgl. Theol. Literaturzeitung 1878 Col. 1 ff.

oder Widergöttlichen bezeichnen, wird in den semitischen Religionen überhaupt der Gegensatz des Göttlichen und Ungöttlichen durch den von Höhe und Tiefe, Himmel und Erde charakterisirt; das Himmlische ist hier das Heilige, die Erde an und für sich das Unheilige. — Wenn von einem der spätesten Propheten, von Ezechiel, die anscheinend ältere Fassung des Heiligkeitsbegriffes in seiner Anwendung auf Gott vertreten wird, indem bei ihm so deutlich wie bei keinem andern קדוש den Gott Israel's als den Herrn aller Dinge bezeichnet (s. oben S. 80 ff.), so spricht das durchaus nicht gegen jene Annahme von der Bedeutungsentwickelung. Ezechiel vertritt in manchen Punkten die ältere hebräische Anschauung den früheren Propheten gegenüber. In ihm sind die volksthümlich-semitischen Vorstellungen weniger gebrochen und geläutert als bei den vorexilischen Propheten. Wie mit dem Heiligkeitsbegriff, so steht er überhaupt mit seinem Gottesbegriff dem Islam fast näher als den grossen Propheten vor ihm. Er denkt Jahwe fast ausschliesslich als den Allmächtigen, welcher in der Leitung seines Volkes nicht sowohl hinarbeitet auf die sittliche Läuterung desselben als zuerst und vornehmlich auf die Anerkennung der Grösse seines Namens. — Jene beiden Bedeutungen von קדוש: »erhaben« (himmlisch) und »rein« liegen aber nicht so weit auseinander, und vielleicht hat niemals die scheinbar primäre ganz für sich allein existirt. Von den ältesten Propheten an gehen beide neben einander her, und mehr oder weniger wird man von Anfang an das Irdische im Verhältniss zum Göttlichen nicht nur als niedrig und unheilig, sondern auch als unrein angesehen haben, und ebenso wird die himmlische Majestät Jahwe's stets mehr oder minder zugleich als Reinheit gedacht worden sein. Das Irdische (Creatürliche) ist als solches ein Unreines, das Göttliche ein Reines (Hio. 4, 17 ff.; 15, 14 ff.). Als Gegensatz zur Unreinheit versteht auch Ezechiel nach einer Andeutung (43, 7 f.) die göttliche Heiligkeit, aber er gedenkt dabei der p h y s i s c h e n Unreinheit, während die älteren Propheten den Gegensatz auf das ethische Gebiet verlegen. D a s aber wird mit Bestimmtheit zu be-

haupten sein, dass diese Unterscheidung des Sittlichen von dem Reinen einer späteren Entwickelung angehören muss und dass Ezechiel, die physische Unreinheit der Heiligkeit gegenüberstellend, den älteren Standpunkt vertritt. Mit der Anschauung, dass Jahwe rein sei und desshalb nur Reines ihm geweiht werden dürfe, verträgt sich sehr wohl die andere, dass er als der Herr aller Dinge, auch Urheber des Bösen sei, welche noch in einigen geschichtlichen Stücken des Alten Testamentes durchblickt (so II Sam. 24, 1). Die Heiligkeit dieses Gottes konnte nicht Sündlosigkeit bedeuten.

Von dem heiligen Namen Jahwe's redet schon Amos (2, 7), und zwar, da er eine Entweihung desselben durch Hurerei rügt, offenbar in der Weise, dass er die Erhabenheit dieses Namens ethisch fasst. Aber wenn derselbe Prophet von einem Schwure Jahwe's bei seiner Heiligkeit redet (4, 2), so geht daraus hervor, dass ihm die Heiligkeit Gottes ein weiterer Begriff war als der rein ethisch gedachter Erhabenheit.

Als der Heilige erweist sich bei Hosea (11, 9) Jahwe in seinem Erhabensein über menschliche Leidenschaft; auch hier aber bleibt der weitere Begriff der Heiligkeit deutlich, insofern der »Heilige« hier offenbar in Gegensatz gestellt ist zum Menschen als der Höhere zum Niederen. Schon bei Hosea findet sich nicht nur die Anwendung der Adjectivform קדוֹשׁ auf Jahwe selbst (11, 9), sondern auch der Plural קְדוֹשִׁים ohne Artikel, von Gott gebraucht (12, 1), eine Bezeichnungsweise, welche einen langen Gebrauch von קדוֹשׁ als Gottesepitheton voraussetzt.

Die Majestät Jahwe's im weitesten Sinne wird auch bei Jesaja I (6, 3; 5, 16) mit קדוֹשׁ bezeichnet. Als der Unnahbare heisst Jahwe ein »Heiligthum« (8, 14). Mit Furcht und Schrecken heiligt Israel seinen Gott (8, 13; 29, 23). Dass aber unter dieser Majestät Jahwe's nicht nur sein Wohnen in der Höhe zu verstehen sei, sondern seine Trennung von allem Unlautern darin eingeschlossen ist, zeigt c. 5, 16., wo Jahwe sich heiligt, strafend in Gerechtigkeit. Als der in Israel verehrte grosse und gewaltige

Gott, welcher sich als solcher unterscheidet von den ohnmächtigen Göttern der Heiden, wird Jahwe zuerst bei Jesaja »der Heilige Israel's« genannt (s. oben S. 115 ff.).

Die Bezeichnung der ethisch gefassten Reinheit Gottes durch קדוש tritt bei Habakuk (1, 12 f.) ziemlich deutlich hervor. Bei ihm zuerst wird קדוש artikellos wie ein Eigenname Gottes gebraucht (3, 3; vgl. jedoch Hos. 12, 1).

Während bei Jesaja die Heiligkeit Jahwe's oft zur Geltung gebracht wird, tritt sie bei dem zweiten grossen Propheten, bei Jeremia, ganz zurück; von dem heiligen Gott ist in den echten Stücken seines Buches nicht Ein Mal die Rede, nur von seinem heiligen Wort (23, 9); dagegen in den von einem Spätern (der durch Deutero-Jesaja beeinflusst war) überarbeiteten Abschnitten des B. Jeremia findet sich zweimal der Name »Heiliger Israel's« (50, 29; 51, 5). Dieser Umstand, dass Jeremia die Heiligkeit Gottes kaum zur Geltung bringt, ist nicht unwichtig für das Verständniss derselben. Vor andern Propheten nämlich macht Jeremia den Gedanken der Gemeinschaft Jahwe's mit Israel geltend; also wird doch wohl nicht, wie man gemeint hat, gerade diese durch קדוש in seiner Anwendung auf Jahwe ausgedrückt sein. Jesaja dagegen, bei welchem der Begriff der Heiligkeit Gottes herrschend ist, stellt überall, in vielfach wechselndem Ausdrucke, die Erhabenheit Jahwe's in den Mittelpunkt seiner Predigt.

Wie bei Jesaja I tritt auch bei Deutero-Jesaja die Heiligkeit Jahwe's in den Vordergrund. Heilig ist Jahwe's Arm (52, 10) wie sein Geist (63, 10 f.). Wie bei Habakuk kommt קדוש als Eigenname vor (40, 25). Jahwe wird so genannt als der im Himmel über der Erde und über dem Wechsel der Erdwelt Wohnende (57, 15), als der Unvergleichliche (40, 25); er ist der »Heilige Israel's« als Derjenige, welcher seine Grösse und Macht verwerthet, um Errettung zu bringen seinem hilfsbedürftigen Volke (s. oben S. 117 f.).

Die Erwähnung des »heiligen Namens« Gottes, welche unter den älteren Propheten nur bei Amos sich findet, häuft sich bei

Ezechiel und in späteren Psalmen (s. oben S. 79), und dem Verfasser des Buches Daniel ist קַדִּישׁ so sehr blosses *Epitheton ornans* des Göttlichen, dass er es auch von den Heidengöttern ausgesagt werden lässt (s. oben S. 79).

In mehrern späteren Psalmen bildet den Grundton der Lobpreis des heiligen Gottes, der sich als den Wunder verrichtenden in Israel erwiesen hat. Dass aber die Bezeichnung Jahwe's mit קדוש als des wunderbar sich Erweisenden, Allmächtigen und Unvergleichlichen, welche wie bei Ezechiel und Deutero-Jesaja, so in anscheinend späteren Psalmen (s. oben S. 83 f.) am häufigsten und deutlichsten, ohne ethische Färbung des Begriffs, vorliegt, aus alter Zeit herrühre, zeigen die beiden Liederworte Ex. 15, 11 und I Sam. 2, 2, welche (wenn nicht Ex. c. 15 noch älter ist) der Blüthezeit des Königthums angehören; hier fehlt dem Begriff der Heiligkeit alle ethische Bedeutung. In der nach Gehalt und Ausdrucksweise jedesfalls sehr alten Erzählung aus der Richterzeit I Sam. 6, 20 heisst Jahwe ein »heiliger Gott« als Solcher, welcher unnahbar ist, ohne dass irgendwie der Gedanke nahe gelegt wäre, als Sünder dürften die Menschen nicht zu ihm hinzutreten, vielmehr als Menschen nicht, mit Ausnahme einiger dazu Berufener (vgl. c. 7, 1).

Das jehovistische Buch redet in seinen im Pentateuch enthaltenen Bestandtheilen niemals von dem heiligen Gott, ebensowenig von einer Heiligerweisung Jahwe's oder einer von ihm ausgehenden Heiligung, dagegen einmal, wenn hierher Deut. 32, 51 gehört, von einer Heiligung, d. i. Verherrlichung, Jahwe's durch Israel. Auch gehört Jos. 24, 19 zu eben diesem Buche: Jahwe heisst hier der Heilige als Derjenige, welcher den Abfall zu fremden Göttern nicht ungeahndet lässt; unter seiner Heiligkeit ist also zu verstehen seine unverletzbare Majestät, ohne sittliche Färbung. Sonst ist im Pentateuch von Gott dem Heiligen die Rede in jenem alten Liede Ex. c. 15 und Lev. 21, 8., beide Male ohne ethische Färbung, von Gottes heiligem Namen im Leviticus (20, 3; 22, 2. 32; vgl. Am. 2, 7), von einer Heiligerweisung Gottes (נִקְדַּשׁ),

d. i. Herrlicherweisung durch Wunderübung, in der elohistischen Stelle Num. 20, 13 (vgl. Jes. 5, 16), von einer Heiligung, d. h. Verherrlichung, oder einem Geheiligtwerden, d. h. Verherrlichtwerden, Jahwe's durch Israel in den ebenfalls elohistischen Stellen Lev. 10, 3. Num. 20, 12; 27, 14; vgl. Lev. 22, 32 (sonst das Niphal nie in diesem Sinne, הקדיש Jes. 8, 13; 29, 23). In diesen Aussagen ist nichts zu erkennen, was sich nicht in entsprechender Weise auch aus der älteren prophetischen Literatur, wenigstens seit Jesaja belegen liesse, nur dass Lev. 22, 32., eine Stelle, welche einem besonderen kleinen (älteren?) mit dem grossen priesterlichen (elohistischen) Gesetzbuche vereinigten Gesetzescodex (Lev. 17—26 mit Einschaltungen) anzugehören scheint, von einem Geheiligtwerden Jahwe's in Israel die Rede ist, welches nicht allgemein in der Anerkennung seiner Majestät, sondern in der Beobachtung der von ihm gegebenen (den Cultus betreffenden) Gebote besteht. Das aber ist nur eine sich unmittelbar ergebende Specialisirung jener allgemeineren schon im jehovistischen Buche (Deut. 32, 51) und bei Jesaja (29, 23) belegbaren Redeweise von der Heiligung Jahwe's als seiner Verherrlichung.

Anders steht es, wenn im Leviticus, und zwar nicht nur in jenem anscheinend selbständigen Codex (c. 19. 20), sondern auch c. 11 in der grossen priesterlichen Schrift die Heiligkeit Gottes in dem Sinne von (absoluter) Reinheit den Israeliten als Vorbild vorgehalten wird (s. oben S. 94). Zunächst ist darin, dass hier in dem Heiligsein Israel's nach dem Bilde seines Gottes, also auch in der Bezeichnung Jahwe's als des Heiligen, physische und sittliche Reinheit ununterschieden zusammengefasst werden, jedesfalls eine in den gesetzlichen Vorschriften (wann diese immer fixirt worden sein mögen) wie bei Ezechiel erhaltene alte Anschauung zu erkennen, älter als die der vorexilischen Propheten, welche niemals die körperliche Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung auf Eine Linie stellen[1]. Es ist leicht zu begreifen, dass

1) Vgl. Ritschl, Versöhnung Bd. II, S. 54: »... jedenfalls ... ist die »Gleichstellung gewisser körperlicher Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung aus

sich bei Denen, welche des Opferwesens in althergebrachten Formen walteten, bestimmte darauf sich beziehende Begriffe bis in späte Zeiten in ursprünglicherer Fassung erhalten konnten als bei Solchen, welche wie die vorexilischen Propheten nicht gleicherweise unter dem Einflusse traditioneller Uebung und Anschauung standen. Denjenigen, welche dem Cultus dienten, musste überdies die levitische Reinheit der sittlichen gleichwerthig erscheinen. Aus der Nichtunterscheidung zwischen dem Reinen und dem Sittlichen einen directen Schluss zu ziehen auf hohes Alter der priesterlichen Schrift, verwehren schon die gleichartigen Aussagen Ezechiel's. Auch darin aber ist nach dem aus den prophetischen Aussagen seit Amos gewonnenen Resultate keinerlei Anzeichen einer späteren Abfassungszeit zu erkennen, dass im Leviticus mit dem Worte קדוש das Erhabensein nicht nur über die Erdwelt überhaupt, sondern speciell über die Unlauterkeit derselben bezeichnet wird. Dagegen besteht allerdings ein Unterschied zwischen diesen Heiligkeitsforderungen des Leviticus und den prophetischen Aussagen von der Heiligkeit Gottes. Bei Amos z. B. wird lediglich in der Uebertretung einer auf (sittliche) Reinheit abzielenden Vorschrift eine Antastung der göttlichen Heiligkeit erkannt; das aber ist nur eine Verletzung der Majestät Gottes

»Fahrlässigkeit und Uebereilung unter dem Gesichtspunkte der möglichen Verge»bung Gottes der Ausdruck einer ältern Stufe der alttestamentlichen Religion, »über welche die in allen ihren übrigen Documenten niedergelegte Erkenntniss »der Sünde hinausgreift, wenn auch die Codificirung der Opfergesetze einer spä»tern Zeit angehören sollte«. — Es ist unrichtig, wenn von J. J. P. Valeton (*Studiën. Theologisch Tijdschrift* Bd. III, 1877 S. 169) dagegen bemerkt worden ist, die Vergebung gelte allein der Uebertretung (durch Verunreinigung), nicht der Unreinheit als solcher; denn auch das aussätzige Haus wird entsündigt, gilt also in seiner Unreinheit als mit Sünde behaftet, welche der Vergebung bedarf. Sonderbar ist Valeton's weitere Bemerkung, dass die leibliche Unreinheit »nicht nach ihrer stofflichen Seite, welche indifferent sei«, in Betracht kommen soll, sondern »als ein Gerathen in einen Zustand, worin ein dem heiligen Volk Angehöriger sich nicht befinden soll«. Aber warum soll er sich nicht darin befinden? Doch nur desshalb, weil allerdings die Unreinheit nach ihrer stofflichen Seite in Widerspruch gedacht ist mit der Heiligkeit Gottes, die noch ununterschieden das Abgesondertsein von physisch und sittlich Unreinem umfasst.

als des seinem Volke seinen Willen zur Norm setzenden, nur dass dieser Wille auf (sittliche) Reinheit abzweckt. Dagegen die göttliche Heiligkeit als Vorbild des menschlichen Verhaltens findet sich im ganzen Alten Testamente lediglich im Leviticus, nur hier also eine direct ausgesprochene positive Fassung des Begriffes in dem Sinne von Vollkommenheit. Diese Fassung repräsentirt das letzte Glied in der Entfaltung des zunächst rein negativen Begriffes. Desshalb müssen aber noch nicht unbedingt die Stellen, wo sich diese späteste Entwickelungsform findet, der Abfassungszeit nach jünger sein als die Belegstellen anderer Entwickelungsstadien, da sie neben einander bestehen konnten.

---

3) Was die Heiligkeit von Menschen betrifft, so haben wir schon bemerkt, dass wohl immer die dem Cultus Dienenden im Gegensatz zu den Laien als heilig gegolten haben werden. Es kann lediglich die Frage sein, ob hinsichtlich der Heiligkeit des Volkes Israel oder einzelner Glieder desselben sich ein Fortschritt nachweisen lasse.

Von jeher wird nun von der Heiligung Einzelner aus dem Volk oder auch des ganzen Volkes durch gottesdienstliche Feiern bei besonderen Veranlassungen die Rede gewesen sein. So sprechen schon die älteren Propheten von einer Heiligung des Krieges (Mich. 3, 5. Jer. 6, 4. — Joe. 4, 9), d. h. (nach Zeph. 1, 7. Jer. 22, 7; 51, 27 f. Jes. 13, 3) von einer Weihung der Kriegführenden; ebenso wird zu urtheilen sein über die Heiligung einer Versammlung (Joe. 2, 16; vgl. II Kön. 10, 20) oder eines Fastens (Joe. 1, 14; 2, 15) wie über die Heiligung zur Vornahme von Opfern u. dgl. (s. oben S. 64 f.). Immer auch wird diese Heiligung in bestimmten Lustrationen bestanden haben.

Anders scheint es sich zu verhalten mit der Bezeichnung Israel's als eines heiligen Volkes hinsichtlich seines ständigen Zustandes. Seit Jesaja findet sich die Verheissung, dass dereinst in der Zeit der vollendeten Gottesherrschaft Israel heilig sein, d. h. ganz und gar dem Dienste Jahwe's ergeben, in ungetrübter Ge-

meinschaft mit seinem Gott stehen werde (Jes. 4, 3; 6, 13. — 62, 12); alsdann wird Jerusalem heilig sein (Jer. 31, 40; Joe. 4, 17; vgl. Jer. 31, 23. Sach. 8, 3), und alles Besitzthum Israel's wird dann heilig sein, weil in den Dienst Jahwe's gestellt (Sach. 14, 20 f.). Wie wir aber der Bezeichnung des historischen Jerusalem als heiliger Stadt und des israelitischen Landes als heiligen Landes erst seit Deutero-Jesaja begegnen (s. oben S. 129), so wird auch von ihm zuerst das empirische Israel als heiliges Volk bezeichnet (63, 18). Darin dürfen wir vielleicht einen neuen Gedanken der exilischen Zeit erkennen, welche etwa in dieser Bezeichnung die zuversichtliche Hoffnung des unverbrüchlichen Erwähltseins dieses Volkes mit seinem Lande und seinem Cultusorte ausprägte. Sonst findet sich die Bezeichnung des gegenwärtigen Israel als eines heiligen Volkes noch Esr. 9, 2 und im B. Daniel (s. oben S. 68). Dagegen sind Deut. 14, 21 und vollends Ex. 19, 6 (jehov.) andersartig. Es ist bei diesem Sachverhalte nicht wahrscheinlich, dass in dem doch wohl alten Liede Ex. c. 15 mit der »heiligen Wohnung« (v. 13) das Land Israel's gemeint sei; es wird hier an den Tempel zu denken sein. Die Psalmen 16 und 34, wo entweder die Israeliten überhaupt (vgl. Ps. 114, 2) oder die Frommen in Israel als Gottes Heilige bezeichnet werden, können, weil ihr höheres Alter nicht nachweisbar ist, nicht gegen jene Beobachtung geltend gemacht werden. Etwas anderes ist es aber, wenn Jer. 2, 3 das gegenwärtige Israel ein קֹדֶשׁ Jahwe's genannt wird, denn wie die folgende Bezeichnung des Volkes als Jahwe's Erstlingsertrag zeigt, wird seine Stellung zu Jahwe lediglich mit der eines קֹדֶשׁ, d. i. einer Opfergabe, verglichen. Einzelne Menschen werden nur zweimal als Heilige genannt: Elisa II Kön. 4, 9; Aaron Ps. 106, 16 — in einem exilischen Geschichtsbuch und einem nachexilischen Psalm. Abgesehen von den Stellen: Ps. 16, 3; 34, 10. II Kön. 4, 9., wo sich etwa die Heiligkeit verstehen lässt von sittlicher Beschaffenheit der als Heilige bezeichneten Personen, sind alle andern soeben angeführten zu ver-

stehen als Aussagen eines Verhältnisses, in welchem Israel (Ps. 106, 16: Aaron) zu Jahwe steht.

Im Pentateuch hat schon das Bundesbuch, an Alter mindestens den ältesten Propheten gleichstehend, wahrscheinlich älter als sie — was als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden darf — die Forderung der Heiligkeit. Diese Forderung findet sich im ganzen Prophetismus nicht, eine gewichtige Mahnung, mit dem Nichtvorkommen gewisser Gedanken in bestimmten Büchern vorsichtig umzugehen. Mit jener Forderung des Bundesbuches an Israel, »heilige Männer« zu sein (Ex. 22, 30) wird Israel Enthaltung von Verunreinigung, welche wider Jahwe's Willen ist, geboten[1]. Diese Forderung konnte aufgestellt werden, sobald einmal die Eigenschaft der Reinheit für das Gottgeweihte als nothwendig galt, und das wird von jeher der Fall gewesen sein. Der Gedanke aber, dass Israel die Bestimmung habe, ein heiliges, d. h. gotteignendes Volk zu sein, ergibt sich aus der Bundes-Idee, welche schon die ältesten Propheten als bekannt voraussetzen. Wenn man kürzlich in der Heiligkeitsforderung jener Stelle etwas dem Bundesbuche Fremdartiges hat erkennen wollen[2], so wird man doch zugeben müssen, dass Deut. 14, 21 der Heiligkeitsbegriff durchaus gleichartig ist und dass hier der Deuteronomiker diese Fassung wie eine bekannte behandelt; Forderung des (ständigen) Heiligseins kommt freilich hier und im Deuteronomium überhaupt nicht vor, sondern ausser Ex. 22, 30 (und etwa Ex. 19, 6) nur noch im priesterlichen Gesetzbuch. — In der Heiligung des Volkes durch Lustrationen, von welcher in einem jehovistischen Abschnitt Ex. 19, 10. 14 die Rede ist, ist nach dem oben Bemerkten eine alte Vorstellung zu erkennen. Von Heiligkeit des Volkes redet das jehovistische Buch nur einmal Ex. 19, 6., und zwar als Verheissung, vielleicht zugleich auch als Forderung; jedesfalls ist hier mit קדוש nichts anderes bezeichnet als das Ausge-

1) Vgl. über diese Stelle oben S. 128 Anmerk. 1.

2) Wellhausen, s. oben S. 128 Anm. 1.

sondertsein zum Besitzthum Jahwe's. Sonst ist in jehovistischen Abschnitten, so weit ich sehe, nur noch von Heiligung der Priester bei besonderem Anlass (Ex. 19, 22) und des Berges Sinai (Ex. 19, 23) die Rede[1].

Das empirische Israel bezeichnet das jehovistische Buch niemals als heiliges Volk; das geschieht auch nicht geradezu Deut. 7, 6; 14, 2. 21; denn hier ist nicht gesagt, dass Israel thatsächlich heilig sei, sondern auch hier nur, dass es die Bestimmung zur Heiligkeit habe (vgl. c. 26, 19; 28, 9), obwohl dies nicht in der Form einer Forderung oder Verheissung ausgesprochen ist. Dagegen wird beim Elohisten Num. 16, 3[2] unmissverständlich ausgesagt, dass »die ganze Gemeinde, sie alle Heilige sind« — wie wir ähnliches erst seit Deutero-Jesaja gefunden haben; und zwar, wenn hier mit Bezug auf die einzelnen Glieder der Gemeinde der Plur. קדשים gebraucht wird (vgl. Ps. 16, 3; 34, 10. Dan. 7, 18. 21 f. 25. 27; 8, 24), so scheint das noch ein weiterer Schritt als die Bezeichnung des gegenwärtigen Volkes als Collectivum nach seiner Heiligkeit. Es mag damit zusammengestellt werden, dass nur in dem priesterlichen Gesetzbuch, namentlich aber in dem selbständigen Gesetzescodex des mittleren Leviticus, ausserhalb des Pentateuchs nur bei Ezechiel, sich die Aussage findet von Jahwe als dem מְקַדֵּשׁ Israel's (s. oben S. 74 ff.), womit freilich nicht direct gesagt ist, dass das Volk in seinem thatsächlichen Zustande heilig sei. Nur im Leviticus finden sich ferner jene Aussagen, wo קדוש, von den Menschen wie von Gott gebraucht, direct die physisch-sittliche Reinheit bezeichnet, nicht mehr — was für die Anwendung auf Menschen jedesfalls das ältere — blosser Verhältnissbegriff ist. Diese Stellen wie Num. 16, 3 berücksichtigend, können wir nicht verkennen, dass der Heiligkeitsbegriff der prie-

---

1) Vgl. oben S. 124 Anmerk. 2.

2) Die meist angenommene Zugehörigkeit von Num. 16, 3 zum elohistischen Buch ist in Frage gestellt worden von Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1876 S. 573 ff.; die Scheidung der Quellen ist in c. 16 sehr schwierig; doch spricht für den Elohisten in v. 3: כל־העדה.

sterlichen Gesetzessammlung entwickelter ist als im jehovistischen Buche und bei den vorexilischen Propheten. Folgerungen für die Abfassungszeit daraus zu ziehen, wäre übereilt; es können diese Ergebnisse nur parallellaufenden cultus- und literargeschichtlichen Beobachtungen zur Stütze dienen, welche ihrerseits noch nicht als abgeschlossen gelten dürften. In den priesterlichen Kreisen, aus welchen das elohistische Buch hervorging, handhabte man jedesfalls seit alter Zeit den Unterschied zwischen Heilig und Profan wie zwischen Rein und Unrein; es wäre darum sehr erklärlich, wenn in diesen Kreisen frühzeitiger als in andern sich gewisse Nüancen des Heiligkeitsbegriffes geltend gemacht hätten [1]. Am einfachsten noch liesse sich verstehen, dass gerade in den priesterlichen Kreisen schon früh die Unterscheidung von Heiligem und Hochheiligem aufgekommen sei; darum wird auf das Vorkommen der hochheiligen Dinge nur bei dem Elohisten und in der Literatur seit dem Exile am wenigsten Gewicht zu legen sein [2].

Wenn bei Ezechiel die Berührung einer heiligen Sache die Heiligkeit auf die berührenden Personen überträgt (s. oben S. 67 f.), so beruht das auf einer starken Materialisirung des Heiligkeitsbegriffes, als wäre die Heiligkeit etwas Stoffliches und desshalb durch Antastung Mittheilbares — ein offenbar von der ursprünglichen Bedeutung des Heiligen als eines im Eigenthumsverhältniss zu Gott stehenden weit abliegende Bedeutung, welche gewiss als später anzusehen ist. Wenn die Stellen Ex. 29, 37 u. s. w. aus der priesterlichen Schrift von einem Heiligwerden durch Berührung eines Heiligthums redeten, so müssten wir über sie ebenso urtheilen;

---

1) Dies stände nicht in Widerspruch mit der oben S. 135 f. vermutheten Stabilität der priesterlichen Auffassung.

2) Vgl. zu der Unterscheidung von Heiligem und Hochheiligem Wellhausen, Jahrbb. f. deutsche Theologie 1877 S. 430 f., welcher dieselbe Lev. c. 21. 22 weniger ausgebildet findet als im Priestercodex und in Lev. 21, 22 eine Ueberarbeitung erkennen will. Indess die principielle Unterscheidung von Heiligem und Hochheiligem konnte vorhanden sein, ehe die Unterscheidungsmerkmale im Einzelnen genau festgestellt waren.

wir glaubten jedoch, sie anders erklären zu müssen (s. oben S. 54 Anmerk. 1. S. 61).

So viel ist, man mag über die Abfassungszeit der priesterlichen Gesetzschrift so oder so urtheilen, deutlich, dass die Entwickelung des Heiligkeitsbegriffes nicht geradlinig verlaufen ist. Die Vorstellung von der Heiligkeit bestimmter Sachen und Personen als in einem äusserlichen Verhältniss zum Cultus stehender, welche ohne Frage die älteste ist, wurde von den Propheten (seit Jesaja) vergeistigt in der Anwendung des Heiligkeitsbegriffes auf das mit allen seinen Kräften und in allen seinen Handlungen geistigen Gottesdienst übende zukünftige Volk, ohne dass, wie das Deuteronomium zeigt, auch in den prophetischen Kreisen die Vorstellung der Cultusobjecte als heiliger jemals verdrängt worden ist. Die spätere Zeit hat die äusserliche Unterscheidung des Heiligen und Unheiligen nicht neugeschaffen, aber seit dem Exil auch ausserhalb des Priesterthums die an sich alte Anschauung von einer durch die äusserliche Zugehörigkeit zum Cultus hergestellten Heiligkeit in weiterem Umfang aufgenommen und fortgebildet.

II.

Heilige Gewässer, Bäume und Höhen

bei den Semiten,

insbesondere bei den Hebräern.



Heilige Gewässer, Bäume und Höhen

bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern.

Eine Berechtigung, die heiligen Gewässer, Bäume und Höhen der Semiten, insbesondere der Hebräer, gemeinsam zu behandeln, ist vorhanden, da die Quell-Orte, die Haine oder von einem einzelnen Baume beschatteten Plätze und die Berggipfel die einzigen Stätten sind, deren das Alte Testament als nach dem Glauben der älteren Zeit durch die natürliche Beschaffenheit zu gottesdienstlichem Brauche bestimmter gedenkt. Die heiligen Haine und Höhen lassen sich im Alten Testament nicht genau sondern, denn die Stätten heiliger Bäume, welche hier erwähnt werden, sind zum Theil auch als Höhen bezeichnet — sei es, weil diese Bäume wirklich auf Anhöhen standen, sei es auf Grund der späteren Verwendung des Wortes »Höhe« für die Cultusplätze neben dem Jerusalemischen Tempel überhaupt. Obgleich für Heiligkeit bestimmter Quellen als, wie es scheint, in alter Zeit auch von den Hebräern anerkannt nur wenige alttestamentliche Ortsnamen geltend gemacht werden können, dürfen sie doch hierher gezogen werden, insofern mit diesen drei Gruppen heiliger Stätten die irdischen Naturgegenstände, welchen die Semiten überhaupt religiöse Bedeutung beilegten, wohl erschöpft sind. Die heiligen Steine gehören nicht oder doch nicht ausschliesslich hierher, da sie, zum Theil wenigstens, als wirkliche oder angebliche Meteorsteine ihre Bedeutung hatten, also deutlich als vom Himmel gesandte Zeichen der Gottheit galten; zum Theil freilich mag

auch der einem Gott geweihte Stein ein Bild des Berges gewesen sein, auf welchem man den Gott zunächst verehrte. Von der Heiligkeit lebender Thiere bei den Semiten ist bis jetzt nichts bekannt; wo in den Abbildungen die Götter in Thiergestalt oder begleitet von Thieren erscheinen, lässt sich das Thier mehr oder weniger deutlich als bildliche Darstellung von Eigenschaften der Himmelsgötter verstehen.

Heiligkeit von Gewässern, Bäumen und Bergen ist keineswegs etwas specifisch Semitisches, lässt sich vielmehr bei den meisten Völkern nachweisen. Wenn wir neben den Israeliten hier nur auf die übrigen Semiten Rücksicht nehmen, so geschieht dies zunächst nur in der Absicht, jene Cultusstätten der Israeliten als in nächstem Zusammenhang stehend nachzuweisen mit Cultusorten und Cultusbräuchen der verwandten Völker. Die Höhen zu Cultusstätten zu wählen, musste mehr oder weniger jedem Volke nahe liegen, da fast alle den Wohnsitz der Gottheit, wenn nicht ausschliesslich, so doch auch in der Himmelshöhe suchten. Ebenso nahe liegend und allgemein verständlich ist der Gottesdienst in der feierlichen Stille des Waldesschattens; übrigens scheint diese unserm Verständniss am nächsten liegende Erklärung bei den Semiten die cultische Bedeutung von Bäumen nicht veranlasst zu haben: denn es kommen bei den semitischen Völkern weniger heilige Haine als einzelnstehende heilige Bäume vor. Sie sahen in den grünenden Bäumen ebenso wie in den befruchtenden Gewässern offenbar ein Bild der den Göttern eignen und von ihnen gespendeten Lebenskraft, und so haben wir in dem Höhencultus einerseits, dem Cultus an Gewässern und unter Bäumen andererseits den Gesammtausdruck des sehr einfachen allgemeinsemitischen Gottesglaubens zu finden, dessen Besonderheit nur in der Ausschliesslichkeit der beiden Vorstellungen von der Gottheit als himmlischer (erhabener) und lebengebender liegt.

Es soll hier desshalb weiter der Versuch gemacht werden, zu zeigen, dass die cultische Bedeutsamkeit von Bäumen und Gewässern nicht in Widerspruch stehe mit dem für die meisten Fälle

allgemein anerkannten astralen Charakter der semitischen Götter, nicht ein zweites (tellurisches) Element der semitischen Götterwelt repräsentire, welches — so weit unsere Kenntniss bis jetzt reicht[1] — sich überhaupt nicht nachweisen lässt. Dieses negative Ergebniss ist in den beiden ersten Abschnitten dieser Abhandlung über die heiligen Gewässer und Bäume hauptsächlich verfolgt worden; der Inhalt des dritten von den heiligen Höhen dient ihm zur Stütze. Die Gestalten des semitischen Pantheons scheinen alle über der Erde, in dem Himmel und in seinen Gestirnen ihre Wohnstätte zu haben, auf Erden nur durch Abbilder ihres Wesens oder Aeusserungen ihrer Wirksamkeit vertreten zu sein, und das die semitischen Religionen von den arischen Unterscheidende möchte zunächst eben in der ausschliesslich himmlischen Natur ihrer Götter zu suchen sein, woraus sich leicht der vielbesprochene Schein monotheistischer Anlage ergeben kann. Die der israelitischen Religion beigelegte Bezeichnung als »Religion der Erhabenheit« hat in gewissem Sinne für die semitischen Religionen überhaupt Giltigkeit. Die Götter des semitischen Pantheons sind zwar Naturgötter, zusammenfallend mit den Gestirnen, aber in der irdischen Welt offenbaren sie sich nur, sind von derselben unterschieden, und die irdische Natur ist hier überall entgöttert.

Was in den folgenden Untersuchungen dargelegt wird, ist eine musivische Zusammenfügung von Steinchen, welche an sich keinen oder geringen Werth haben; das daraus hergestellte Mosaik ist bunt und das Muster schwer zu entdecken; wenn aber bei aufmerksamer Beobachtung der diesem buntscheckigen Gefüge zu Grunde liegende Plan sich als jener allgemeine Charakter der semitischen Religionen herausstellen sollte, so wäre mit diesen

1) Eine Aenderung dieses Urtheils könnte nur etwa herbeigeführt werden durch die geklärten Ergebnisse der Assyriologie. Bis jetzt berechtigen dazu die assyrischen Funde nicht, und erst eine spätere Zeit wird vielleicht im Stande sein, zu entscheiden, was an ihnen wirklich semitisches Gut sei.

kleinen Dingen der Religionsgeschichte überhaupt, auch der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Religion ein Dienst geleistet. Er konnte nur geleistet werden durch möglichst vollständige Herbeischaffung der geringfügigsten Details, auch jener — und ihrer ist eine grosse Zahl —, deren Erwägung directe Schlussfolgerungen nicht verstattet[1].

I.

Heilige Gewässer.

Aehnlich wie bei den Griechen die Gewässer der Quellen (und Meere) belebt gedacht wurden von dem weitverzweigten Geschlechte der Najaden, sahen auch die Semiten in dem sprudelnden Quell und dem rauschenden Fluss ein Lebendiges. Sie nannten die Quelle עַיִן: wie des Menschen Antlitz vom hellen Auge, so wird die Landschaft belebt vom klaren Quell — doch mag auch das Bild des thränenden Auges hier vorliegen. Der dem Erdreich aus eigener Kraft entströmende Born heisst bei den Hebräern »lebendiges Wasser« im Gegensatze zu dem stehenden Wasser der Cisternen. Zu der Vergleichung von Quelle und Leben gab jedoch bei den Semiten nicht sowohl die den Lebensäusserungen gleichende Bewegung des Wassers, sein Dahinströmen gleich den in stetem Flusse begriffenen Lebenstagen den Anlass als vielmehr seine lebenzeugende und -fördernde Kraft für Pflanzen, Thiere und

1) Die gewählte Reihenfolge: Gewässer; Bäume, Höhen ergibt eine stufenweise fortschreitende Annäherung an alttestamentliche Gedanken: heilige Gewässer sind im A. T. nur noch in Ortsnamen bezeugt; heilige Bäume bestehen für das Jahwe verehrende Israel nur noch in der Erinnerung an die patriarchalische Vorzeit (beim Jehovisten); der Gedanke des Wohnens Jahwe's auf den Höhen der Erde ist noch fast im ganzen Alten Testament lebendig. Zudem gehören dem zu Grunde liegenden Gedanken nach, als Lebensbilder, Gewässer und Bäume näher zusammen; die Höhen aber waren an den Schluss zu stellen, weil in der allgemeineren Bedeutung des Wortes *Bama* die durch heilige Bäume bezeichneten Stätten miteingeschlossen sind.

Menschen — nicht wesentlich anders als in der noch uns geläufigen Vorstellung des Jungbrunnens[1]. Wo ein in üppiger Fülle erwachsener Baum genannt werden soll, wird er im Alten Testament bezeichnet als am Wasser gepflanzt[2]. Im Paradiese, wo der Lebensbaum steht und liebliche Gewächse in Fülle, fliesst der Quellstrom der vier grossen Flüsse. In dem gesegneten Juda der Endzeit strömen alle Flussbette von Wasser (Joe. 4, 18).

Der Quellen und Bäche vorzügliches Lob ist leicht begreiflich für das in den Sommermonaten an Regen so arme Land der Israeliten, wie noch mehr bei den wüstenbewohnenden Arabern. Die Quelle ist im Alten Testament Bild aller von Gott ausgehenden lebenwirkenden Kräfte wie alles Erfrischenden in der geschaffenen Welt. Einer lieblichen erquickenden Quelle wird die Braut des Hohenliedes verglichen: »ein Born der Gärten, ein Brunnen lebendigen Wassers und Bäche vom Libanon« (4, 15). Eröffnung von Brunnen ist Bild für Segensverleihung (Jes. 41, 18; vgl. c. 35, 6 f.), Trockenlegung der Brunnen Bild für den Fluch (Hos. 13, 15. Jer. 51, 36; vgl. Jes. 44, 27. Jer. 50, 38). Gottes Segnungen nennt der Psalmist (36, 9) den »Bach der Wonnen«, woraus Gott die Menschensöhne tränket. Das von Gott gesegnete Israel vergleicht der Prophet (Jes. 58, 11) einem bewässerten Garten, einem Quell, dessen Wasser nicht trügen; ohne Gottes Segen ist dagegen Israel gleich einem wasserlosen Garten (Jes. 1, 30). Der Wohlstand, welchen Jahwe seinem Volke verleiht, wird verglichen einem »Strom, dessen Bäche die Gottesstadt erfreuen« (Ps. 46, 5; vgl. Jes. 30, 25; 32, 2[3]). — Auch den von Gott ausgehenden geistlichen Segnungen gilt das Bild des erquickenden

1) Vgl. über Schilderung und Symbolik der Gewässer bei den Propheten: Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes 1877 S. 193—197.

2) Gen. 49, 22. Jes. 44, 4. Jer. 17, 8. Ez. 19, 10. Ps. 1, 3. Vgl. Ps. 65, 10: »Sehr reich machst du sie [die Erde] mit dem Gottesbach voller Wasser« — vom Regen, welcher als vom Himmel kommend Gottesbach genannt wird.

3) Jes. 48, 18; 66, 12. Am. 5, 24. Hio. 20, 17; 29, 6 kommt der Strom oder Bach nicht als befruchtend, sondern mit Bezug auf seine Wasserfülle in Betracht; Jes. 48, 18 ist er in diesem Sinne genannt neben den Meereswellen; vgl. Jes. 11, 9., auch Ps. 36, 9.

Wassers; zu seinem verzagten Knechte Jakob spricht Gott bei dem Propheten: »Ich giesse Wasser über den Dürstenden und Bäche über das dürre Land« (Jes. 44, 3; vgl. c. 49, 10; 55, 1. Apok. 7, 17; 21, 6); wer seine Stärke hat in Gott, der wandelt zum Quellort das Thränenthal (Ps. 84, 7). — Von Gott, dem segenspendenden, sagt der Psalmist (36, 10): »Bei dir ist des Lebens Quelle; in deinem Lichte sehen wir das Licht«. Sogar Gott selbst wird von Jeremia genannt: »der Quell lebendigen Wassers« (2, 13; 17, 13; vgl. c. 15, 18. Bar. 3, 12). Was von Gott selbst und seinen Gnaden, das gilt auch von den Lebensmächten auf ethischem Gebiet: ein Lebensborn ist die Furcht Jahwe's (Spr. 14, 27., indem man durch sie »entgeht den Fallstricken des Todes«), die Einsicht (»für ihren Besitzer« Spr. 16, 22; vgl. Sir. 15, 3; 21, 13), des Weisen Lehre (Spr. 13, 14) oder sein Mund (Spr. 10, 11). »Tiefe Wasser sind die Worte aus eines Mannes Munde, ein sprudelnder Bach, eine Quelle der Weisheit« (Spr. 18, 4). — Jesus nennt die von ihm ausgehenden, unvergängliches geistliches Leben in des Jüngers Seele strömenden Wirkungen einen Brunnen des Wassers, das in das ewige Leben quillt (Joh. 4, 14); desshalb fordert er auf, zu ihm zu kommen und zu trinken (Joh. 4, 10 ff.; 7, 37), und vergleicht Strömen lebendigen Wassers die Segnungen, welche weiter ausgehen von den an ihn Glaubenden (Joh. 7, 38).

Aus dem vielumfassenden Bilde der Quelle ist dann — zunächst jedesfalls realistisch gemeint, aber doch auch bei dieser Auffassung zugleich eine Widerspiegelung des geistlichen Segens — entstanden jene prophetische Verheissung von dem Born, welcher im neuen Jerusalem der Vollendungszeit von dem Tempel (Joe. 4, 18. Ez. 47, 1; vgl. Sach. 14, 8) oder nach der johanneischen Apokalypse (22, 1) vom Throne Gottes und des Lammes ausströmt. — Aehnlich fliessen im Paradiese der Muhammedaner nie versiegende Ströme[1]. In Ghazâlî's eschatologischen Schil-

---

1) S. darüber Wolff, Muhammedanische Eschatologie 1872 S. 187 ff., besonders S. 192 Anmerk. 383.

derungen eröffnet am Gerichtstage Gott eines der Gewölbe des Thrones, wo das Meer des Lebens sich befindet, und lässt das Wasser in Tropfen auf die Erde fallen, welche — vorher verdorrt — dadurch von neuem belebt wird; wenn das Wasser die ganze Erde bedeckt, fangen die Leiber der Menschen an zu wachsen[1]. In dieser Darstellung mögen jedoch persische Elemente enthalten sein.

In anderer Weise ist das Bild der Quelle als der lebengebenden verwendet in der Bezeichnung des Stammvaters des Volkes als der Quelle, aus welcher es entsprungen (Ps. 68, 27. Jes. 48, 1; vgl. Spr. 5, 16. 18).

Dass auf Grund dieser Auffassung der Quellen und Bäche als eines Lebendigen und Lebengebenden semitische Völker gleich den arischen die Gottheit in den irdischen Gewässern wohnend dachten, diese selbst für ein Göttliches hielten, lässt sich nicht nachweisen. Bei jenem im Allgemeinen deutlichen Charakter als Sterndienst, welcher wie der Religion der Nord- und West-Semiten so auch derjenigen der Süd-Semiten eigen war, ist dies kaum zu vermuthen: der Himmel mit seinen Gestirnen wird hier sonst als die göttliche Welt durchaus geschieden von der Erdwelt als der ungöttlichen, welche, an sich leblos, von droben das belebende Licht der Sonne[2] und den vom Monde gespendeten Thau[3]

---

1) *Ad-Dourra al-fâkhira, la Perle précieuse de Ghazâlî. Traité . . . publié par* *Lucien Gautier.* Genf 1878 S. 40 f. des arabischen Textes. Vgl. Wolff a. a. O. S. 102 (ov f.).

2) Belege dafür, dass bei semitischen Völkern nicht nur der Mond, sondern auch die Sonne als Princip der Fruchtbarkeit galt, s. in meinem Artikel »Baal« in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt Bd. II, 1878 S. 31. Es ist noch zu vergleichen, dass die Araber den vom Himmel getränkten Boden *ba'al* benennen (s. Nestle, Die israelitischen Eigennamen. Haarlem 1876 S 126), der einstmals wahrscheinlich auch von den Arabern gebrauchte allgemeine Name des männlichen Gottes Baal, welcher überall ursprünglich ein Sonnengott gewesen zu sein scheint.

3) *Jahve et Moloch* S. 23; Studien I, S. 241. Zu den hier gesammelten,

aufnimmt in ihren Schooss, wie dann wieder des Sonnengottes todbringendes Feuer ihr dieses Leben zu entziehen droht[1]. Die Quellen und Flüsse scheinen darnach bei den Semiten heilig gewesen zu sein als Gaben der in des Himmels Gestirnen wohnenden lebenschaffenden Götter, als ein Ausfluss ihrer Lebenskraft, nicht als diese selbst. Dagegen ist nicht einzuwenden, dass wir (in der späteren, griechischen Zeit) einzelne Flüsse Phöniciens und Syriens mit Gottesnamen bezeichnet finden. Als der Gottheit geweiht konnten die Flüsse durch ein verkürzendes Verfahren der volksthümlichen Bezeichnung geradezu den Gottesnamen beigelegt erhalten. Auch mag sich trotz ursprünglich astralen Charakters der syro-phönicischen Religion allmählich im Volksglauben, namentlich etwa auch durch die Berührung mit griechischen Vorstellungen, die Anschauung gebildet haben, dass die den Gestirnmächten geweihten Gewässer die Gottheit selbst seien, nicht viel anders als wie es den Bildern des katholischen Cultus ergangen ist. Wenn nämlich die den Flüssen beigelegten Gottesnamen ganz dieselben sind, welche sonst die Himmels- oder Gestirngötter führen: Bel, Adonis u. s. w., so ist dies ein deutliches Zeichen, dass selbständige Wassergottheiten nicht existirten. — Sicher ist auch die Wassergöttin Derketo ursprünglich keine andere als die Mondgöttin Astarte, und in dem Tempel des gaditanischen Herakles, eines Sonnengottes[2], fanden sich heilige Quellen. Ein alttestamentlicher Ortsname bedeutet »Sonnenquelle«.

---

allerdings späten Aussagen über den Mond als feuchten und thauspendenden mag, da das Alterthum in solchen Dingen sehr conservativ gewesen sein wird, noch die eines Epigonen hinzugefügt werden, des Johannes Lydus, *De mensib.* III, 24 S. 42 *ed.* Bekker: καὶ γὰρ ὑγρὰ τὴν φύσιν ἡ Σελήνη· ὅθεν καὶ αἱ περὶ ἐρώτων μαγγανεῖαι πρὸς αὐτὴν γίνονται. Weiteres bei Preller, Griechische Mythologie. 3. Aufl. Bd. I, 1872 S. 240. Bd. II, 1875 S. 65.

1) Vgl. den »Kronos« oder »Moloch« der Phönicier, der nur eine besondere Auffassung des Sonnengottes Baal ist.

2) Kaum für einen andern der phönicischen Götter ist die solare Bedeutung so deutlich wie gerade für Melkart-Herakles, den Gott von Tyros und seinen Colonieen, s. Artikel »Baal« a. a. O. S. 30 f.

Noch die Erzählung des Sozomenus[1] von dem feurigen Stern der Urania, welcher sich in den Fluss (Adonis) bei Aphaka auf dem Libanon senkte, zeigt deutlich, dass hier das Gewässer seine cultische Bedeutung von einer Gestirngottheit hatte. Dieser Bericht ist aus sehr später Zeit, und mit Ausnahme der wenigen alttestamentlichen Zeugnisse stammen alle unsere Nachrichten über heilige Quellen, Flüsse und Seen aus der hellenistisch beeinflussten Periode; aber gerade darin, dass noch damals, ganz anders als bei den Griechen, die Heiligkeit jenes Elementes abgeleitet wurde von Zusammenhängen mit den Gestirnen, zeigt sich ein unverkennbar einheimischer Zug, so dass gerade jene späten Nachrichten in ihrer Besonderheit Werth haben, eben als späte die Zähigkeit der altsemitischen Anschauungen erweisend. Dagegen mögen allerdings auf Grund fremden Einflusses die heiliggehaltenen Gewässer sich gemehrt haben. — Aehnlich wohl verhielt es sich mit den »Meergottheiten« der Phönicier, von welchen spätere Nachrichten erzählen: zunächst wurde nicht das Meer als Gottheit oder Wohnort der Gottheit verehrt, sondern weil die Phönicier ein seefahrendes Volk waren und den Dienst ihrer Gottheiten fernhin über das Meer in die Länder des Westens trugen, dachten sie die Himmelsgötter als auch über das Meer Gewalt habende und das Meer befahrende[2].

Von heiligen Quellen, Flüssen und Seen bei den Semiten stehen mir ausserhalb des Alten Testaments nur Phönicien und

1) S. unten S. 160.

2) Die Umwandlung der phönicischen Gottheiten zu Meergottheiten wäre dann etwa zu vergleichen jener mittelalterlichen Vorstellung von dem Meer als Venedigs Gebieterin, mit welcher der Doge unter kirchlichen Cäremonien sich vermählte. — Weniger wahrscheinlich ist, dass die scheinbare Umwandlung von Himmelsgöttern in Meergötter bei den Semiten wie bei andern Völkern beruht auf einer Verschmelzung des die Erde überwölbenden Himmels mit dem seine Enden berührenden erdumgürtenden Ocean (s. m. Artikel »Anammelech« bei Herzog-Plitt Bd. I, 1877). Nachweisbar wenigstens ist diese Verschmelzung auf semitischem Boden nicht.

Syrien betreffende Nachrichten zu Gebote. Für die Araber sei nur erinnert an den bekannten heiligen Brunnen Zamzam zu Mekka. Auch in den assyrischen Darstellungen findet man halbfischgestaltete Gottheiten; es bleibt aber fraglich, ob sie den Gewässern des Landes oder dem Meer angehören. — Ueber die bei einzelnen semitischen Gottheiten deutlichen Beziehungen zum Meere soll am Schlusse dieses Abschnittes berichtet werden.

---

1. Heilige Quellen, Flüsse und Seen bei Phöniciern und Syrern[1].

a) Die Nachrichten über heilige Quellen der Phönicier sind spärlich und unsicher[2]. In der Grabschrift des Eschmunazar ist, wie es scheint, von einem dem Eschmun geweihten »Heiligthum der Quelle Jidlal auf dem Berge« die Rede (קדש עני̇דלל[3]): der Platz galt ohne Zweifel als durch die Quelle zum Heiligthum bezeichnet. — Eine »Nymphe« Ἀνωβρέτ wird bei dem unverlässigen Philo Byblius[4] genannt als ἐπιχωρία und Gattin des Κρόνος oder Ἰσραήλ, Mutter des Ἰεούδ. Man hat den Namen entstanden gedacht aus עַיִן עֹבֶרֶת ‚übersprudelnde Quelle‘; doch ist in der Benutzung gerade dieser Mittheilung doppelte Vorsicht geboten, da der Name Ἰσραήλ auf Vermengung von Phönicischem und Israelitischem verweist[5]. Die Göttin dieser Quelle wäre wohl unter den

1) Literatur: Movers, Die Phönizier Bd. I, Bonn 1841 S. 665—667. — Derselbe, Artikel »Phönizien« in Allgem. Encyklopädie von Ersch und Gruber. Sect. III, Thl. XXIV, 1848 S. 400 f. — Die specielle Literatur über Atargatis s. in m. Artikel »Atargatis« in der Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt Bd. I, 1877., wozu jetzt hinzuzufügen: P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Regensburg 1877 S. 301—333. — In diesem Abschnitt habe ich das durch Movers' Fleiss gesammelte Material am wenigsten zu vermehren vermocht; er gibt aber nicht viel mehr als unverarbeitete Citate, und im Einzelnen war Manches zu berichtigen.

2) In der Aufzählung habe ich die deutlicheren Zeugnisse voranzustellen gesucht.

3) Z. 17: וקדש oder מקדש, s. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars 1868 S. 137.

4) Bei C. Müller, *Fragm. historicorum Graecorum* Bd. III, *fragm.* 4. 5. S. 570 f.

5) S. Studien I, S. 39. — Uebrigens wäre für hebräisches *'ajin* die phöni-

Gestirngottheiten zu suchen, da Philo wenigstens ihren Gemahl »nach seinem Tode« zum Planeten Saturn »geweiht werden« lässt. — Eine altheilige Quelle war wohl die des Jordan bei dem späteren Cäsarea Philippi an den Grenzen Phöniciens, da die Griechen den Ort nach dem Gott Pan Πάνιον (Paneas) nannten [1] (woraus das moderne Bânias); an der Quellgrotte sind noch jetzt Reste des alten Pan-Heiligthums sichtbar [2]. Der griechische Gott war aber wohl — wie das gewöhnlich geschah — an die Stelle eines einheimischen getreten [3]. — Im Heiligthum des Herakles (Melḳart) zu

---

cische Aussprache *'ên* zu erwarten, s. Schröder: Die phönizische Sprache 1869 S. 131 f. Für die oben nach Movers gegebene Etymologie scheint zu sprechen, dass עברת als Gattin des Israel auch bedeuten könnte: ‚die hebräische' (Movers Bd. I, S. 131. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Bd. I, 3. Aufl. 1864 S. 408). Diese Deutung könnte aber bei Philo der griechischen Transscription gelten ohne Rücksicht auf die phönicische Schreibung, wie offenbar des Israel und der Anobret Sohn, Ἰεούδ, = phönicisch יְחִיד ‚einzig', zugleich ‚Jude', יהוד (*sic*) bedeuten soll. So könnte Ἀνωβρέτ etwa auch = עֵין חֲבֶרֶת sein, s. u. S. 158 Anmk. 2.

1) Josephus, *Antiqq.* XV, 10, 3. *Bellum Jud.* I, 21, 3.

2) Dass ein solches hier bestand, ist schon aus dem Namen des Ortes deutlich. Auf die Nachricht des Philostorgius, dass die Hellenisten den Ort Paneas genannt hätten nach einem dort aufgerichteten Bilde des Pan, ist nichts zu geben, da diese Angabe wohl einfach aus dem Namen geschlossen ist; dagegen ist geltend zu machen die von Burckhardt aus einer der Nischen neben der Grotte copirte Inschrift, von deren Bruchstücken unter anderem lesbar sind die Worte: ἱερεὺς θεοῦ Πανός (s. Burckhardt, Reisen in Syrien, herausgegeben von Gesenius. 1823 Bd. I, S. 89 ff. und dazu Gesenius' Anmerkung S. 496 f.). Ferner ist auf kaiserlichen Münzen von Καισαρια (Καισαρεια) Πανιας der Gott Pan abgebildet, s. Mionnet, *Description de médailles antiques grecques et romaines.* Bd. V, Paris 1811 S. 312 n. 10 (M. Aurelius), S. 313 n. 13 (Lucilla). n. 16 (Sept. Sev.), S. 314 n. 20 (Geta), S. 315 n. 23 (Aquilia Sev.); *Supplément* Bd. VIII, 1837 S. 218 n. 6. 7 (Commod.). n. 8 (Septim. Sev.), S. 219 n. 10 (Carac.); de Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte*, Paris 1874 S. 316: M. Aurelius n. 1, S. 321: Septim. Sev. n. 1, S. 322: Diadum. n. 1, S. 323: Elagab. n. 1. 4 (Pan in einer Grotte). n. 5, S. 324: Julia Mäsa. Auf andern Münzen von Panias die Pansflöte, s. de Saulcy S. 313: auton. n. 1, S. 317 f.: M. Aurel. n. 4 (= Mionnet V, S. 313 n. 14); dazu de Saulcy, Taf. XVIII n. 5. 8. 9. 10. 11. 12; vgl. Eckhel, *Doctrina numorum veterum* Bd. III, S. 339 ff.

3) Wenn, wie man vermuthet hat, Bânias identisch sein sollte mit dem alttestamentlichen Baal Gad, so wäre der alte Gottesname gefunden; jedesfalls wird aber der mittelalterliche Name des Ortes, Belinas, verderbt sein aus Paneas, nicht auf den Gottesnamen Baal (v. Raumer, Palästina. 4. Aufl. 1860 S. 245) zurückweisen.

Gades befanden sich nach Strabo[1] zwei Quellen (oder nur eine), die wohl als heilige galten. — Im Hain des Apollon Daphnaios bei Antiochia in Syrien, wo, wie es scheint, ein einheimischer Cult gräcisirt worden war[2], sprudelte nach Sozomenus[3] eine Quelle, welche als Orakel galt; Hadrian soll dort, ehe er Kaiser war, auf einem in die Quelle getauchten Lorbeerblatte die Zukunft lesend, die Weissagung seiner Erhöhung erhalten haben; er habe dann — was gegen den Bericht Verdacht erweckt — die Verschüttung der Quelle angeordnet, damit nicht auch Andere daraus die Zukunft erfahren könnten. Die Griechen sollen diese Quelle Kandalia genannt haben wie die zu Delphi; ein einheimischer Name, welchen dieser verdrängt hätte, wird nicht erwähnt. Mehrerer Quellen im Haine des Apollon zu Daphne gedenkt schon Strabo[4].

Zu Syrakus war nach Diodorus Siculus[5] eine Quelle Κυάνη, welche entstanden sein sollte, als Hades mit Persephone hier in den Orcus hinabgestiegen war. Jährlich wurde an derselben ein Fest gefeiert; die Opferthiere warf man ins Wasser. Da dieser Cultus als von Herakles eingeführt galt, so mag er mit dem des Melḳart in Verbindung gestanden haben und auf den in Sicilien weit ausgebreiteten phönicischen Einfluss zurückzuführen sein[6]. — Die heissen Quellen zu Himera auf Sicilien hatten nach einem Mythos bei Diodor[7], als Herakles (Melḳart?) diese Gegenden durchwanderte, die Nymphen hervorbrechen lassen, um ihm ein stärkendes Bad zu bereiten[8]. — Bei Marathon war nach Pausanias[9] eine Quelle Μακαρία, welche ihren Namen tragen sollte von einer Tochter des Herakles; Makar (מעקר) aber ist eine corrumpirte Form des zunächst zu מלקר verkürzten Namens Melḳart[10]. — In der mehrfachen Combination heiliger Quellen mit

1) L. III, 5, 7; vgl. Plinius, *N. h.* II, 97 (100), 219.
2) S. unten II »Heilige Bäume«.
3) *Histor. eccles.* V, 19.
4) L. XVI, 2, 6.
5) L. 5, 4, 1 f.
6) Vgl. Movers, Phönizier Bd. II, 2 (1850) S. 325 f.
7) L. IV, 23, 1.
8) Vgl. Movers Bd. II, 2 S. 338 f.
9) L. I, 32, 6.
10) Vgl. Olshausen, »Ueber phönicische Ortsnamen

dem Herakles an solchen Orten, wo der Cultus des phönicischen Sonnengottes Herakles, dessen gaditanischer Tempel nicht ohne Quelle war, wohl annehmbar ist, kann immerhin ein Anzeichen gefunden werden dafür, dass diese Quellen zunächst phönicischen Colonisten heilig waren.

Zweifelhaft bleibt, ob der Name der phönicischen Stadt Berytos wirklich nach der Etymologie bei Stephanos von Byzanz bedeutete: ‚Brunnen' (בְּאֵרוֹת)[1] und — wie man dann mit Bezug auf eine Angabe des Nonnus und auf Münzbilder vermuthen könnte — auf alte heilige Quellen zurückweist, da ebenso die Erklärung aus ברות, Βηρούθ = hebr. בְּרוֹשׁ ‚Cypresse' nahe liegt[2]. Darauf, dass nach dem phantasievollen Nonnus[3] die auch Beroë genannte Stadt diesen Namen hatte von einer Nymphe, ist nicht viel zu geben; auf Münzen von Berytos findet sich allerdings vereinzelt eine Nymphe abgebildet[4]. — Wenig will auch besagen, dass Nonnus drei Quellen zu Tyros, Ἀβαρβαρέα, Καλλιρόη und Δροσερή, als Nymphen darstellt, welche Bakchos bewundert[5] und

---

ausserhalb des semitischen Sprachgebiets« in: Rheinisches Museum für Philologie N. F. Jahrg. VIII, 1853 S. 330. Ueber jene Abkürzung und Verstümmelung des Gottesnamens s. Schröder a. a. O. S. 100 f. 108. — Eine Quelle Makaria, wo das Haupt des im Kampfe gegen Herakles gefallenen Eurystheus bestattet sei, erwähnt auch Strabo VIII, 6, 19., aber als bei Mykenä befindlich; auch ist die LA. schwankend.

1) So auch Schröder a. a. O. S. 135.

2) Die Deutung von Berytos = בְּאֵרוֹת erhält dadurch verstärkte Wahrscheinlichkeit, dass zu Puteoli Berytier ansässig waren, wie auch eine phönicische Inschrift daselbst gefunden wurde; es mag eine Colonie von Berytos gewesen und von seinen Erbauern nach der Mutterstadt genannt worden sein; Puteoli wäre dann nach Olshausen's guter Vermuthung (a. a. O. S. 337) Uebersetzung.

3) *Dionys.* XLI, 143 ff.

4) Mionnet Bd. V, S. 341 n. 46 (Hadrian), S. 347 n. 80. 81 (Elagab.); vgl. *Supplément* Bd. VIII, S. 247 n. 54 (Macrin.) u. S. 248 n. 58 (Gordian. Pius). Vgl. Eckhel Bd. III, S. 358; zu der hier erwähnten Münze des Diadumenianus s. Mionnet Bd. V, S. 346 n. 74; vgl. S. 345 n. 71 (Macrin.).

5) *Dionys.* XL, 359 ff. Bakchos bewundert »die urzeitlichen Quellen, wo, nachdem durch den Schooss der Erde der Schwall sich ergossen, das vielnährende Wasser, rückkehrend zu jeder Stunde, in selbsterzeugtem Sprudel hervorquillt; er sah der 'Ἀβαρβαρέα befruchtenden Strom; er sah den Καλλιρόη genannten lieblichen Quell; er sah auch das volle jungfräuliche Gewässer der entströmenden Δροσερή«.

Eros mit seinem Geschoss verletzt[1]; die mythologischen Personificationen jenes Autors sind vielfach seine eigene Erfindung. Mindestens aber scheint seine Nymphe Abarbarea den einheimischen Namen einer Quelle zu tragen; man hat sie identificirt mit der Quelle ʿAin Habrian nördlich von Tyros, nahe dem Meere[2]. Auch könnte etwa ein noch jetzt bestehendes Fest den Namen der Abarbarea bewahrt haben: wie man zu Ṣûr ein Fest des heiligen Mechlar (*sic*) begeht (an welchem man dort, wo einst der Melḳart-Tempel stand, die der Astarte heiligen Purpurmuscheln fischt) und damit keinen Andern als den alten Melḳart feiert, so ist vielleicht das ebendort begangene Fest der Barbara[3] Umdeutung eines antiken Festes der »Nymphe« Abarbarea; dass an diesem zweiten Fest Adonisgärtchen noch heute zugerichtet werden, steht freilich in keiner Beziehung zu der Quellnymphe und wäre anzusehen als ein zufällig mit ihr combinirter anderer Rest aus heidnischer Zeit[4].

---

1) A. a. O. v. 538 ff.

2) So Movers Bd. II, 1 (1849) S. 239 und Renan, *Mission de Phénicie* 1864 S. 594. Ist Ἀβαρβαρέα Reduplicationsform, etwa חברברה? oder -βαρεα willkürlicher Zusatz. Nach Renan's Transscription *Habrian* ist der erste Consonant nicht zu bestimmen. Man könnte versucht sein, auch die Ἀνωβρέτ (s. oben S. 154 f.) als עֵין חֹבֶרֶת mit der ʿAin Habrian zu identificiren. Zu vergleichen is der Flussname חָבוֹר und des Plinius (*N. h.* XXXII, 2 [7], 16) *fons Chabura* in Mesopotamien (mit zahmen, wahrscheinlich heiligen, Fischen). Die Bezeichnung als ‚sich verbindende (vereinigende) Quelle' könnte verweisen auf ein noch in moderner Zeit in Ṣûr gefeiertes Fest der Vermählung des Quellwassers mit dem Meere (?).

3) S. Socin (Bädeker), Palästina und Syrien 1875 S. 445 f.

4) Die isolirte Angabe des Targum und der Vulgata Num. 34, 11: *fons Daphnis* für das einfache עַיִן des hebr. Textes (Quelle westlich von Ribla) kann für Heiligkeit (!) dieser Quelle (vgl. oben S. 156 über die Quellen des Apollon Daphnaios) nicht mit Movers (Bd. I, S. 667) geltend gemacht werden. Jene Uebersetzung, die nicht »Corruption statt ʾAin« sein kann (Robinson, Neuere biblische Forschungen 1857 S. 516), mag sich beziehen auf jenes Daphne, welches Josephus (*Bell. Jud.* IV, 1, 1) in die Nähe der Quelle des »kleinen« Jordan verlegt, wo noch jetzt eine Stätte *Difne* heisst (Robinson a. a. O. S. 515; also die Correctur Δάνης für Δάφνης unnöthig). Auch bei Nâbulus ist ein ʿAin Dafne (عين دفنة), s. Guérin, *Description ... de la Palestine. II. Partie: Samarie.* Bd. I, 1874 S. 385.

Von einer der Atargatis heiligen Quelle trug wohl das syrische Hierapolis, der Hauptsitz des Atargatis-Cultus, den Namen Mabog, eigentlich Mabbog = Manbog (vgl. Βαμβύκη, منبج [1]), wohl von ܢܒܥ = נבע ,sprudeln', also = hebr. מַבּוּעַ ,Quelle' [2].

Vielleicht darf hier noch als auf einen späten Rest kanaanitischen Heidenthums in Vermischung mit jüdischer Sage aufmerksam gemacht werden darauf, dass nach Sozomenus [3] ein angeblich von Abraham gegrabener Brunnen in Hebron zu Constantin's Zeit von Heiden (?) verehrt wurde, indem man Wein hineingoss oder Münzen, Salben und Weihrauch hineinwarf [4]. — Bei Tripolis in Syrien findet sich bei einem Weli eine eingefasste Quelle mit noch jetzt heilig gehaltenen Fischen [5].

---

b) Deutlicher und zuverlässiger als die Nachrichten über heilige Quellen sind die über heilige Flüsse, aber ausschliesslich der griechisch-römischen Zeit angehörend [6]. — Mit dem Namen Adonis wird der von Aphaka im Libanon kommende, bei Byblos mündende Fluss von den Griechen bezeichnet (jetzt Nahr Ibrâhîm), und das Buch *De Syria dea* [7] berichtet den Volksglauben, dass

1) S. Artikel »Atargatis« a. a. O. S. 738.

2) Vgl. E. Meier, ZDMG. XVII, S. 582. Seine Meinung, dass es eine Atargatis-Quelle war, nach welcher Edessa in Mesopotamien auch Kallirrhoë hiess (Plinius, *N. h.* V, 24 [21], 86), stützt sich auf Strabo XVI, 1, 27., die einzige mir bekannte Stelle, welche von Cultus der Atargatis in Edessa redet. Wahrscheinlich aber liegt hier, wo die drei Namen: Bambyke, Edessa, Hierapolis als identisch gesetzt werden, ein Irrthum vor, und Edessa ist zu streichen; andernfalls wäre nicht das mesopotamische Edessa gemeint, sondern dies zugleich ein dritter Name des syrischen Hierapolis (so C. Müller in der Ausg. Strabo's *s. v. Bambyce*). 3) *Hist. Eccles.* II, 4, 5.

4) *Epist.* XLVII, 4 (*ad Publicol.*) redet Augustin (*Opp. ed. Bassan.* Bd. II, S. 148) von dem Hineinwerfen von Opferstücken in Quellen und Brunnen, wobei aber sich nicht ergibt, ob es sich um eine punische (phönicische) Sitte handelt.

5) S. die Mittheilungen aus Burckhardt und O. v. Richter bei Movers Bd. I, S. 592.

6) Ich zähle die Flüsse auf, nicht nach der geographischen Lage, sondern nach der verschiedentlichen Sicherheit, mit welcher die Namen als Gottesnamen gelten dürfen.

7) §. 8. Vgl. Stud. I, S. 298.

alljährlich sein Wasser sich röthe vom Blut des getödteten Adonis. Von einer Cultushandlung, welche an seiner Quelle zu Aphaka, jetzt Afḳa (dessen Name افقا ,Ausgangsort, Quelle' bedeutet[1]) vollzogen wurde, berichtet Sozomenus[2]: man wälzte an einem bestimmten Tage eine Feuerkugel, die einen Stern vorstellte, vom Berge herab in den Fluss und sagte, dies sei die Urania (d. i. Astarte oder Baaltis); Constantin d. Gr. habe diesen Cultus abgeschafft[3]. — Der Fluss Belus bei Ptolemais (Akre) war nach Plinius[4] *caerimonis sacer*, und Josephus[5] gibt an, es habe an demselben (Βήλεος) ein Denkmal des Memnon gestanden. Die verschiedentlich vorkommenden »Memnondenkmäler« scheinen überall Heiligthümer gewesen zu sein; von einem andern (Memnon's Grab), ebenfalls an einem Fluss, dem Βαδᾶς bei Paltos in Syrien, gelegenen, berichtet Strabo[6]. Noch der jetzige Name des Belus,

---

1) S. Renan, *Mission de Phénicie* S. 299.

2) *Hist. eccles.* II, 5, 5.

3) Von einem heiligen See bei Aphaka berichtet Sozomenus nicht, wie Movers Bd. I, S. 666 angibt. Dagegen lag nach dem späteren, wahrscheinlich ungenauer und mit Ausschmückungen referirenden Zosimus (I, 58) Aphaka an einem künstlichen Teich; er erzählt auch von dem Feuerball, aber nicht, dass dieser in das Wasser stürzte. Dafür berichtet er von der wunderbaren Beschaffenheit jenes Teiches, welcher der Gottheit wohlgefällige Gaben, auch wenn sie aus Linnen oder Byssus bestanden, untersinken, die nicht gefälligen auf der Oberfläche schwimmen liess, auch wenn sie von Gold oder Silber waren — wobei eine Verwechselung mit Berichten über das Todte Meer vorliegen möchte (vgl. noch Pausanias III, 23, 8 über den See der Ino bei Epidauros Limera in Lakonien: blieben die hineingeworfenen Opferkuchen im Wasser, so war dies ein günstiges Zeichen und umgekehrt; Aehnliches über die Wasserprobe zu Palike in Sicilien bei Stephanos Byz. *s. v.* Παλική). Uebrigens muss nicht, wie man gemeint hat, der »See« bei Aphaka auf einer Verwechselung mit dem nordöstlich gelegenen el-Jammûne beruhen; denn der Adonisfluss bildet noch jetzt bei Afḳa mehrere, wie es scheint, künstlich ausgearbeitete Becken, s. Renan a. a. O. S. 297 f.; vgl. Robinson, Neuere Forschungen S. 788 ff. Auch der See Jammûne scheint aber ein heiliges Wasser gewesen zu sein; denn Renan (S. 305 ff.) hat an demselben Tempelruinen gefunden. Keinesfalls kann aber der Name dieses Sees »Limanun« (vielmehr el-Jammûne) irgend etwas zu thun haben mit der Göttin (?) »Nemanun« (Movers Bd. I, S. 667).

4) *N. h.* XXXVI, 26 (65), 190. 5) *Bell. Jud.* II, 10, 2.

6) L. XV, 3, 2: er fügt hinzu: »wie Simonides in dem Dithyrambos Memnon der Δηλιακά sagt«. Movers Bd. I, S. 228 will statt ΒΑΔΑΝ lesen ΒΑΛΑΝ =

Nahr Na'mân, mag ein Gottesname sein (vgl. נעמה ‚die Holde' als Namen der Astarte [?], wozu hier ein entsprechender männlicher Gottesname נעמן vorliegen könnte)[1]. — Einen Fluss Asclepius bei Sidon nennt Antoninus Martyr[2]; sein einheimischer Name müsste mit dem des Gottes Eschmun zusammenhängen, welchen die Griechen ständig als Asklepios bezeichnen[3]. Ohne diese Stelle des Antoninus zu kennen, hat M. A. Levy[4] einen Eschmun-Fluss vermuthet, indem er den in der Tosiphta genannten (oberen und unteren) Chân des Asimija (אשמיא) in der Nähe von Tyros, gewiss richtig, identificirte mit dem jetzt verfallenen Chân el-Ḳâsimîje in der Nähe der Mündung des Flusses Ḳâsimîje oder Litâni zwischen Tyros und Sidon[5]. Für Eschmuṇ oder Esmun (inschriftlich אשמן, bei den Griechen Ἔσμουνος) könnte, etwa unter Vergleichung des alttestamentlichen Gottesnamens Aschima (II Kön. 17, 30)[6], eine Nebenform *Aschim* angenommen werden; allein der Ḳâsimîje ist von Sidon zu weit entfernt, als dass Antoninus ihn als bei dieser Stadt befindlich bezeichnen konnte[7]. —

Baal, Bel; ebenso C. Müller in s. Ausg. des Strabo (1853) z. d. St. (S. 1035): *legendum esse suspicor* Βαλᾶν *seu* Βαλῆνα, *i. e. . . regem, siquidem fluvius iste hodie vocatur Nahr el melech.* Die Conjectur ist sehr einleuchtend. — Ueber Paltos, jetzt Balde, dem alten Arados gegenüber an der Küste, und seinen Fluss, jetzt Nahr es-Sin oder el-Melek, s. Renan a. a. O. S. 111.

1) Nach Socin, Palästina S. 368 fand man an der Mündung des Belus im Alterthum besonders häufig die noch jetzt dort vorkommende Purpurschnecke; mir fehlen dafür Belegstellen aus den Alten. Mit dem Vorkommen dieses Thieres könnte die Heiligkeit des Flusses zusammenhängen; denn die Purpurschnecke ist vielfach Gottheitszeichen; vgl. oben S. 158 über das Fest des Mechlar und weiter unten. Der Periplus des Skylax (*ed.* Huds. S. 42) nennt neben Ake eine Stadt (!) Βῆλος.

2) S. 4 *ed.* Tobler (bei Renan a. a. O. S. 394): *Illic [Sidone] currit flumen Asclepius.*

3) S. Studien I, S. 275 ff.

4) Phönizische Studien. Hft. I, 1856 S. 30 f.

5) Socin a. a. O. S. 448. Der Lautübergang von אשמיא in קשמיא ist nicht ohne Analogieen.

6) Vgl. m. Artikel »Asima« bei Herzog-Plitt Bd. I.

7) Am wahrscheinlichsten bleibt, dass der *Asclepius* der heutige Bach Barghût bei Sidon ist (Renan S. 394, Socin S. 452); gar nicht kann der Hain des Asklepios bei Strabo XVI, 2, 22 zu Gunsten der Ḳâsimîje = *Asclepius* angeführt

Deutlich trägt auch der heutige Nahr Damûr nördlich von Sidon, bei Polybius[1] Δαμοῦρας, bei Strabo[2] Ταμύρας, einen Gottesnamen, da wir durch Philo Byblius[3] von einem (Ζεὺς) Δημαροῦς erfahren, womit der in dem Ortsnamen Baal Tamar (Richt. 20, 33) enthaltene Gottesname zusammenzuhängen scheint[4]. — Johannes Lydus[5] nennt einen Libanonfluss Ares, vielleicht (wie Movers[6] vermuthet) der Lykos, jetzt Nahr el-Kelb ‚Hundsfluss', nördlich von Berytos[7]; denn der Wolf (λύκος) war dem Ares heilig[8]. — In dem Namen des Nahr ez-Zaharâni bei Sidon vermuthet Renan[9] den des Venusgestirns, welches bei den Arabern *Zuhara* hiess; nur ist einmal das Vorkommen dieses Gottesnamens auf phönicischem Boden höchstens durch den Eigennamen (?) in Münzlegenden *Abdzohar* (עבדזהר[10]) belegt, und dann ist zu bemerken, dass sonst die phönicischen Flüsse nur männliche Gottesnamen tragen. — Vielleicht ist mit Movers[11] in

---

werden; denn Strabo wenigstens verlegt diesen Hain zwischen Berytos und Sidon, also nördlich von Sidon.

1) L. V, 68, 9. 2) L. XVI, 2, 22.

3) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 16 ff. S. 568 f.

4) Für Tamyras als Gottesnamen spricht etwa auch Râs Damûr, das Vorgebirge an der Flussmündung; vgl. auf einer Münze: Rosch Melkart. Wie die Höhen überhaupt, so waren insbesondere auch Vorgebirge oder am Meere liegende Berge, wie θεοῦ πρόσωπον, Karmel, Kasios, den Göttern geweiht, s. unten III »Höhen«. Das Vorgebirge Ταμυράκη (und auch ein Meerbusen; sonst Καρκινίτης) am Nordufer des Pontus Euxinus (Strabo VII, 4, 18. 19) wird mit dem phönicischen Tamyras kaum in Zusammenhang stehen. Movers (Bd. I, S. 661; Artikel »Phönizien« S. 396) und Chwolson (Die Ssabier 1856 Bd. II, S. 292) machen noch aufmerksam auf das cyprische Priestergeschlecht der Tamiraden (s. über dasselbe: Engel, Kypros 1841 Bd. II, S. 101 ff.). Vgl. über Zeus-Demarûs überhaupt: Movers Bd. I, S. 661 f. und Artikel »Phönizien« S. 395 f.; m. *Jahve et Moloch* S. 36.

5) *De mensibus* IV, 44 S. 80 *ed.* Bekker. 6) Bd. I, S. 665.

7) J. Lydus nennt den Fluss Adonis im Verhältniss zum Fluss Ares: μείζων καὶ διειδέστερος, dagegen diesen ἐλάσσων καὶ γεωδέστερος. Ich weiss nicht, ob dies auf den Nahr el-Kelb passt.

8) Julianus Imper., *Orat.* IV, S. 154 *ed.* Spanh., Joh. Lydus, *De mensib.* I, 20 S. 10 *ed.* Bekker. Vgl. über den Nahr el-Kelb: Renan a. a. O. S. 341 f.

9) A. a. O. S. 515. 522. 10) M. A. Levy in ZDMG. XV, S. 623 ff.

11) Bd. I, S. 262. 666; ihm folgt Ritter, Erdkunde, 2. Aufl., Thl. XVII, 1.

dem Namen des Magoras der Alten, eines Libanonflusses (des jetzigen Nahr Beirût[1]) eine Verstümmelung von מלקרת zu erkennen, da statt Makar[2] auch *Mocar* und *Macor* vorkommt; aus *Mokar* ist dann etwa auch entstanden der Name des Βώκαρος, eines Flusses auf Salamis und eines zweiten auf Cypern[3]. — Jedesfalls muss der Nahr Ḳadîscha bei Tripolis[4] als der ‚heilige' Fluss irgendwelche religiöse Bedeutung gehabt haben.

Ein einheimischer Mythos scheint sich an den Orontes geknüpft zu haben. Malalas[5] gibt an, er habe früher geheissen: Δράκων, Τυφών oder 'Οφίτης. Auch nach Strabo[6] hiess er einstmals Τυφών, was von ihm damit begründet wird, dass nach dem Mythos der Drache Typhon, vom Blitz getroffen, einen Schlupfwinkel suchte und dabei mit seinen Spuren die Erde aufriss und ein Flussbett bildete; dann sei er in die Erde gestiegen und habe die Quelle eröffnet. Der Mythos mag einheimisch sein; aber Τυφών ist nicht, wie Movers[7] annimmt, ein phönicischer Gottesname[8].

1854 S. 460. Movers' kühne Conjectur zu Nonnus, *Dionys.* XLI, 72 trägt zur Sache nichts aus.

1) Dieser gewöhnlichen Annahme entgegen will Colonna Ceccaldi (*Le monument de Sarba et le site de Palaebyblos* in: *Revue archéolog. N. S. XIX Année, Janv.* 1878 S. 13) den Magoras mit dem Tamyras identificiren; er beruft sich auf die Reihenfolge der Namen bei Plinius, *N. h.* V, 19 (17), 78. Darnach würde der Name Magoras für diesen Fluss auf Willkür der Griechen beruhen, welchen eben dieser Name anderweitig bekannt war — was ziemlich unwahrscheinlich ist.

2) Vgl. oben S. 156.

3) So Gesenius, *Scripturae linguaeque Phoeniciae Monumenta* 1837 S. 403 u. Olshausen a. a. O. S. 331. Die an und für sich nicht sehr wahrscheinliche Annahme dieser Wandlung des Gottesnamens wird dadurch glaublicher, dass Arnobius (I, 36 S. 23 *ed.* Reiffersch.) als Götter die *Bucures* (? *Bocchores*) *Mauri* nennt, worunter etwa die local verschiedenen Formen des Melḳart zu verstehen sein mögen (Gesenius).

4) Socin S. 525. 533.

5) L. II, S. 38 *ed.* Dind.; l. V, S. 141; l. VIII, S. 197.

6) L. XVI, 2, 7.

7) Bd. I, S. 522 f.

8) S. Studien I, S. 277 f. — Drachen oder Schlangen scheinen auch sonst bei den Semiten wie bei andern Völkern in Quellen wohnend gedacht worden zu sein, weil die Schlangen die feuchten Plätze lieben; vgl. die Drachenquelle (עין התּנּין) bei Jerusalem (Neh. 2, 13); s. Studien I, S. 292. 239 f. Nach heutigem Volksglauben liegt in dem intermittirenden Quell des Marienbrunnens (Siloah-Quelle)

— Nach Pausanias[1] mündete bei Joppe ein Bach mit röthlichem Wasser ins Meer, in welchem nach den Aussagen der Einheimischen Perseus sich das Blut abwusch nach Erlegung des Meerungeheuers, welchem Andromeda ausgesetzt worden war. — Diese Erzählungen scheinen immerhin zu zeigen, dass sich bei den Phöniciern mythologische Vorstellungen an Flüsse hefteten (Joppe war phönicische Colonie)[2].

Ausserhalb Phöniciens in den Colonieen scheint, abgesehen von dem erwähnten ziemlich zweifelhaften Namen des Bokaros noch ein anderer Fluss einen semitischen Gottesnamen getragen zu haben. Nach dem *Etymologicum Magnum*[3] hiessen auf Cypern zwei Flüsse Σέραχος und Πλίευς, von welchen Parthenios den einen Ἀῷος nannte, Ἀῶ aber war nach derselben Stelle ein Name des Adonis als des Sohnes der Morgenröthe (Eos, Aos); nun würde Σέραχος = זֶרַח ‚Aufgang‘ bedeuten, und es könnte darin nach Movers' Vermuthung[4] ein Name des Adonis als der Morgensonne (?) zu erkennen sein. — Auch sei noch daran erinnert, dass

im Kidronthale ein grosser Drache, der nur im Schlafe die Quelle sprudeln lässt, s. Ritter, Erdkunde Thl. XVI, 1 (1852) S. 454.

1) L. IV, 35, 9.

2) Gar kein Recht hat man, mit Movers (Bd. I, S. 666) Gottesnamen herauszufinden aus noch zwei andern phönicischen Flussnamen. Bei Nahr el-Kebîr (der Eleutheros der Alten) wird doch wohl eher an einen grossen Bach als an die Kabiren zu denken sein. Noch weniger glücklich ist es, für den von Josephus (*Bell. Jud.* VII, 5, 1) Σαββατικός genannten Bach bei Arḳa an den von den Rabbinen (!) שַׁבְּתַי genannten Saturn zu denken; den Namen mögen die Juden dem Flusse gegeben haben als am Sabbath intermittirendem, oder wurde er vielleicht so genannt als ‚ruhender‘ (שָׁבַת) = intermittirender? Vgl. Plinius, *N. h.* XXXI, 2 (18), 24: *In Iudaea rivus sabbatis omnibus siccatur.* Bei Cäre in Etrurien (!) kommt ein *lacus Sabbatinus* (*stagna Sabatia*) vor, dessen Name wohl nur zufällig an den semitischen Verbalstamm anklingt (vgl. Olshausen a. a. O. S. 335); beachtenswerther schon wäre etwa der Fluss *Sabbatus* oder *Sabatus* im Bruttierlande (Movers Bd. II, 2 S. 344; vgl. Olshausen S. 338). Für Liebhaber weiterer Combinationen sei noch auf den *Sabatus* verwiesen im campanischen Binnenlande (!), welcher bei Beneventum in den Calor mündet; den andern Nebenfluss des Calor, Tamarus, kann überdies wer mag vortrefflich mit dem Flussnamen Tamyras (s. oben S. 162) combiniren; s. den Nachweis dieser Namen bei Forbiger, Handb. der alten Geographie von Europa. 2. Aufl. 1877 S. 368.

3) *S. v.* Ἀῷος.

4) Bd. I, S. 229.

die Mutter des phrygischen Attes, dessen Mythos nicht ausser Zusammenhang zu stehen scheint mit dem des semitischen Adonis, einen Flussgott (Sangarios) zum Vater hat[1].

---

c) Neben Quellen und Flüssen kommen in syro-phönicischen Culten auch heilige Seen vor. Zu Hierapolis in Syrien war nach dem Buch *De Syria dea*[2] ein heiliger Teich mit einem Altar in der Mitte, zu welchem täglich Viele hinzuschwammen, um ihn zu bekränzen; an dem Teiche wurde ein Fest gefeiert, bei welchem man die Götterbilder an das Wasser trug. — Wie in Hierapolis Hauptgottheit die Atargatis war, so hatte auch die in dem philistäischen Askalon verehrte Derketo, d. i. Atargatis, einen grossen und tiefen See in der Nähe ihres Tempels; dieser See war wie der von Hierapolis voller Fische[3]. In diesen See sollte nach einer späteren euemeristischen Erzählung Derketo sich gestürzt haben; sie wurde bis auf das Antlitz in einen Fisch verwandelt. Nach einer andern Angabe hatte ein Fisch die Derketo aus einem See gerettet oder sie war mit ihrem Sohne Ἰχθύς in den See bei Askalon versenkt worden zur Strafe für ihren Uebermuth. Anderwärts wird Bambyke (= Hierapolis) angegeben als Oertlichkeit der Verwandlung Derketo's in einen Fisch. Auf den Cultus der Derketo gehen auch zurück die Erzählungen der Abendländer von Aphrodite oder Dione, welche mit ihrem Sohne Eros sich ins Wasser (den Euphrat) gestürzt habe und in einen Fisch verwandelt worden sei. Die Auffassung der Atargatis als Wassergottheit, welcher speciell Seen heilig waren, geht daraus deutlich genug hervor, ebenso deutlich ist, dass Atargatis oder, wie Griechen und Römer sie zu nennen pflegen, die »syrische Göttin« die be-

---

1) S. unten II »Heil. Bäume«. — Nur erwähnt sei der mythische Königsname Ἰαρδάνης (König von Lydien, Vater der Omphale), worin Olshausen a. a. O. S. 325 יַרְדֵּן erkennt (?). — Einen semitischen Gottesnamen hat noch für den Fluss Meilichios bei Paträ im Peloponnes geltend gemacht (Moloch) Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape*. Paris 1878 S. 65 (*Extrait du Journal Asiatique*).

2) §§. 46. 47.

3) Diodorus Siculus II, 4, 2.

fruchtende Naturkraft darstellt (*omniparens dea Syria*, die nach Plutarch »aus dem Feuchten aller Dinge Samen entstehen lässt«), welche also besonders im Wasser vorhanden gedacht wird. Atargatis ist nun keine andere als die aramäische Form der phönicischen Mondgöttin Astarte, worauf der Name, zusammengesetzt aus עתר = עשתר (עַשְׁתֹּרֶת) und עתה verweist. Die Mondgöttin also ist, weil der Mond als das Feuchtigkeit spendende Gestirn galt, zur Wassergottheit geworden [1]. — Als Schauplatz jener Verwandlung der »Tochter der Venus« in einen Fisch nennen die Scholien zu den *Phaenomena* des Germanicus ein *stagnum boecinice* (oder *boecmice*, *boeth*) — worunter ein heiliger Teich in Syrien oder Phönicien zu vermuthen sein wird [2]. — In dem mesopotamischen Edessa soll es einen Teich mit heiligen Fischen geben, welche jetzt als dem Abraham geweiht gelten — worin wohl ein schon dem Heidenthum heiliges Gewässer zu vermuthen ist [3].

1) S. das Nähere mit Belegstellen Artikel »Atargatis« a. a. O. Für die der Atargatis heiligen Fische ist hinzuzufügen Aelian, *Hist. anim.* XII, 2 über die Fütterung der heiligen Fische zu Bambyke oder Hierapolis; auch ist noch etwa zu vergleichen das Bild der Eurynome bei Phigalia in Arkadien, von den Hüften abwärts fischgestaltet, welches Pausanias (VIII, 41, 4 ff.) offenbar als ein seltsames, also vereinzeltes, darstellen will; Einfluss phönicischer Culte macht sich im Peloponnes über die Grenzen Lakoniens hinaus bemerkbar (vgl. Stark, Gaza und die philistäische Küste 1852 S. 290). — Für Astarte als Mondgöttin s. m. Artikel »Astarte« bei Herzog-Plitt Bd. I, S. 721 f.; vgl. *Jahve et Moloch* S. 23 ff.

2) *Germanici Caes. Aratea ed.* Breysig 1867 S. 176. — Movers (Bd. I, S. 667) hält dieses *stagnum* für den See von Aphaka, nachdem Selden (*De dis Syris* II, 3 *fin.*) statt *facetis filia Veneris* conjicirt hatte: *[A]phacitis*. Der Name des Sees bleibt trotzdem dunkel. Eine Vermuthung für die LA. *boeth.* s. Studien I, S. 12.

3) Ernst Meier, ZDMG. XVII, S. 583 f. Seine Deutung dieses Teiches als eines alten Atargatis-Heiligthums beruht auf irrigen Voraussetzungen, s. oben S. 159 Anmerk. 2. Der Name des Sees Ḳadas bei Ḥoms bezeugt nicht unbedingt alte Heiligkeit desselben, da auch eine Stadt, an welcher er lag, nach Jâḳût diesen Namen trug, s. oben S. 31 Anmerk. 3. — Schon weil die Seen, wie es scheint, der weiblichen Gottheit heilig waren, wäre es nicht wahrscheinlich, dass der Name des Sees Merôm (מֵי מֵרוֹם), des jetzigen Hule-Sees, welchen der obere Jordan bildet, zusammenhänge mit der Gottheit Μημροῦμος bei Philo Byblius (Movers Bd. I, S. 667); aber diese Lesung des Gottesnamens ist überdies falsch, s. Studien I, S. 14 Anmerk. 2; auch Movers hat sie später

Wir dürfen vielleicht annehmen, dass ursprünglich Gewässer nur den weiblichen Gottheiten heilig waren, welche insbesondere als Fruchtbarkeit spendend dargestellt werden. Wenn von den Griechen und Römern phönicischen Flüssen männliche Gottesnamen beigelegt werden, so mag dies auf der griechischen Vorstellung der Flussgötter als männlicher beruhen oder auch daraus abzuleiten sein, dass zunächst auf den jugendlichen Sonnengott (Adonis), der in besonders naher Verbindung mit der Aphrodite-Astarte steht und, in der späteren Zeit wenigstens, von einem älteren Himmels- oder Sonnengott unterschieden wird, Züge der weiblichen Gottheit übertragen worden waren. In den erwähnten Heraklesmythen, die sich auf Quellen beziehen, sind diese immer in eine nähere Verbindung mit einer weiblichen Gestalt des Mythos gesetzt, und wenn der Tempel des Melkart zu Gades eine Quelle besass, so ist doch der Cultus dieses Gottes wohl überall wie der des alttestamentlichen Baal in Verbindung zu denken mit dem einer weiblichen Paredros [1]. Ganz ähnlich verhält es sich mit den

(Phönizische Texte Thl. I, 1845 S. 56) aufgegeben. Der See Merôm hat doch wohl seinen Namen als der im oberen Ghôr gelegene; vgl. Birket er-Râm (See Phiala). Trotz der handschriftlichen Bezeugung der LA. ἐγεννήθη Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος (s. die Ausgabe des Eusebius von Gaisford) hält Dietrich (*De Sanchoniathonis nomine disputatio* in: *Indices lectionum ... in Academia Marburgensi* 1872 S. VI) doch an der anderen: ἐγγεννήθησαν Μημροῦμος καὶ ὁ Ὑ. fest; sein einziger beachtenswerther Einwand gegen jene ist, dass *samem-rûm* nicht phönicisch sei, vielmehr erforderlich wäre *rûm-samem* oder *semê-rûm;* allein wenn der überall verdächtige Philo hier wirklich einen phönicischen Gottesnamen unentstellt wiedergegeben hat, warum lässt sich Σαμημροῦμος nicht auflösen in *same-m^erûm* (שמי־מרום) ‚Himmel der Höhe'? Der Name lautet freilich in jedem Fall den andern phönicischen Gottesnamen wenig entsprechend, die sonst nicht so geradezu »Himmel« u. dgl. bedeuten; Baal-samem ist andersartig. Auch שמם רומו, wie Movers später (Texte a. a. O.) erklärte (‚der Himmel ist seine Höhe') könnte nicht Gottesname sein; überdies lautet das Suff. III *masc. sing.* nicht ו, sondern *ê*, *î* (י und א) oder *em* (ם), s. Schröder, Phöniz. Sprache S. 146 ff. Dietrich's ‚Wasser der Höhe' wäre eine noch weit seltsamere Bezeichnung eines Gottes. Mit jener LA. steht und fällt sein mit grosser Gelehrsamkeit aufgebauter Versuch, einen Gott Memrûm oder Samchon als in dem See Mê-Merôm oder Samachonitis verehrten nachzuweisen.

1) Doch vgl. noch oben S. 154 den Tempel des männlichen Gottes Eschmun an einer Quelle.

andern Repräsentanten der befruchtenden Naturkraft, den heiligen Bäumen; sie gelten vorzugsweise der Göttin, neben ihr aber auch jener jugendlichen Auffassung der männlichen Gottheit. Die semitischen Gottesnamen aber, welchen wir in Verbindung mit Flüssen begegnet sind: Adonis, Bel, Makar (?), Zuhara (?) sind sämmtlich solche, welche sonst von den Gestirngottheiten geführt werden; auch Eschmun (vielleicht von שׁמה) scheint ein Himmelsgott zu sein[1]. Das Ergebniss unserer Untersuchung ist also jedesfalls dieses, dass aus dem vorliegenden Material selbständige Wassergottheiten nicht nachzuweisen sind.

Für Heiligkeit der Gewässer des Landes überhaupt ist noch zu beachten der Eid, welchen nach Polybius[2] Hannibal ablegt wie bei andern Göttern (Ares, Triton, Poseidon u. s. w.), so bei den Flüssen, Auen und Gewässern. Aber Hannibal nennt hier weiterhin als die Götter, bei welchen er schwört, nicht nur die, welche über Karchedon, sondern auch jene, welche über Macedonien und Griechenland herrschen — so dass es zweifelhaft bleibt, ob wir hier an karthagische Gottheiten der Gewässer denken dürfen[3].

---

2. Heilige Quellen bei den Hebräern.

Nur sehr wenige Spuren sind auf uns gekommen dafür, dass es einmal auch bei den Hebräern heilige Quellen gab. Nirgends wird im Alten Testament ausdrücklich gesagt, dass ein Ort durch eine Quelle als heilige Stätte bezeichnet sei, aber es liegt dies doch in dem Namen Beer-Scheba ‚Sieben-Brunnen‘, wo schon Abraham den Namen Jahwe's angerufen haben soll (Gen. 21, 33) und wo bis in späte Zeiten ein Heiligthum bestand[4]. Ḳadesch-

1) Vgl. Studien I, S. 276 Anmerk. 2. 2) L. VII, 9.

3) Vgl. über diese Stelle Münter, Religion der Karthager 2. Aufl. 1821 S. 107 f., der mit Recht auch dies hervorhebt, dass von den in Afrika eingewanderten Puniern manche dort einheimische Culte herübergenommen sein mochten.

4) Vgl. unten II »Heilige Bäume«.

Barne'a, dessen Name, einen ‚heiligen' Ort bezeichnend, auf gottesdienstliche Bedeutung deutlich verweist, hatte eine Quelle, nach welcher der Ort auch 'Ên-Mischpaṭ ‚Quelle der Entscheidung' genannt ward (Gen. 14, 7), etwa desshalb, weil dort durch ein Orakel streitige Fragen entschieden wurden[1]. An einem Brunnen offenbart sich der Engel Jahwe's der Hagar, und man nennt ihn: »Brunnen des Lebendigen, der mich siehet« (Gen. 16, 14; vgl. c. 21, 19). Der Name einer Ortschaft der Simeoniten Baalat-Beer (Jos. 19, 8) kann bedeuten ‚eine brunnenbesitzende Stadt', aber auch zunächst die dort an einem Brunnen verehrte Göttin Baalat[2] bezeichnen, deren Name auf den Cultusort überging. Deutlicher verweist der Name einer Quelle zwischen Jerusalem und Jericho, 'Ên-Schemesch (Jos. 15, 7; 18, 17) auf Verehrung der Sonne an dieser Quelle[3].

Diese auf heilige Quellen zurückweisenden Ortsnamen können zum Theil herrühren von der vorhebräischen kanaanitischen Bevölkerung, die Erzählungen aber von der Benennung des Cultusortes Beer-Scheba durch die Patriarchen und der Quelle La-chajro'i mit Bezug auf Hagar weisen darauf hin, dass einstmals auch bei den Israeliten Quellen in religiösem Ansehen standen[4].

---

1) So Ewald, Geschichte des Volkes Israel. 3. Aufl. Bd. II, 1865 S. 272 f., Dillmann zu Gen. 14, 7. — Wenn wir Wetzstein's immerhin nicht ganz sichere Identificirung von Ḳadesch Barne'a mit dem östlichen Ḳâdûs zwischen Hebron und Zoar acceptiren dürfen (»Ueber קָדֵשׁ u. s. w.« in Delitzsch's Genesis 4. Aufl. S. 574 ff.), so würde Ḳedesch an der Südgrenze Juda's zu halten sein für das heutige 'Ain Ḳudeisch, welches Andere für Ḳadesch B. hielten, also noch ein zweiter Quell-Ort, der schon im A. T. als heiliger bezeichnet wäre.

2) S. über dieselbe Studien I, S. 301 f.

3) Wurde hier wirklich ursprünglich die Sonne verehrt, so wird sie allerdings, wie überall bei den Semiten, durch einen männlichen Gott repräsentirt gewesen sein; vgl. oben S. 167 f.

4) Der Ortsname 'Ên-Rimmon (Neh. 11, 29) ist nicht mit Movers (Bd. I, S. 667) hierherzuziehen. Rimmon muss hier nicht der Gottesname sein, sondern könnte einen Ort bezeichnen, wo am Quell ein Granatbaum stand. Vielleicht aber waren 'Ajin und Rimmon in der älteren Zeit zwei gesonderte Orte, welche erst später zusammengezogen wurden; so Mühlau, Artikel »Ain« in Riehm's Handwörterb. des Bibl. Altertums; doch vgl. Studien I, S. 305.

Dass der Ort Lajisch (Dan), wo die Daniter ihr Heiligthum errichteten und später der Kälberdienst Jerobeam's eine Stätte fand, gerade an einer Quelle, der des »kleinen« Jordan, lag, darf kaum geltend gemacht werden; die alttestamentlichen Erzählungen gedenken jener Quelle gar nicht[1].

Die Anerkennung der den Quellen eignenden befruchtenden Kraft ist es auch, welche die spätere Sitte des Wasserschöpfens am Laubhüttenfeste veranlasste, jener fröhlichen Feier zum Dank für den von Gott gespendeten Natursegen. Dass die Bet-Orte der Juden vielfach in der Nähe von Flüssen waren, beruht dagegen lediglich auf der Sitte der gottesdienstlichen Waschungen[2].

---

3. Heiligkeit des Meeres[3].

In den biblischen Stellen, wo von dem Meer und seinen Wellen bildlicher Weise die Rede ist, kommt es in Betracht als un-

---

1) Anders stände es, wenn hier ein altkanaanitisches (sidonisches: Richt. 18, 7) Heiligthum bestanden hätte, wie Dietrich (*De Sanchon.* S. VII) vermuthet, indem er לַיִשׁ ‚Löwe' als verkürzt aus בֵּית ל' von einem Cultusorte des Ἀσκλήπιος λεοντοῦχος versteht; allein jener sehr unwahrscheinliche Thiername für den Eschmun-Asklepios wäre erst zu erweisen.

2) S. Meyer zu Apostgesch. 16, 13.

3) Literatur: Münter, Religion der Karthager. 2. Aufl. Kopenhagen 1821 S. 97—103. — Movers, Phönizier Bd. I, S. 664 f. — Derselbe, Artikel »Phönizien« a. a. O. S. 401. 422. — Alfr. Maury, *Recherches sur le nom et le caractère du Neptune Phénicien* in: *Revue archéologique Sér. I, Ann. V,* 2 (1849) S. 545—556. — Edu. Gerhard, Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon (aus den Abhandll. der Berlin. Akad.). Berlin. 1851 S. 31 (189) Anmerk. 59. 60. — Vgl. über die Meeresculte der philistäischen Küste: Stark, Gaza und die philistäische Küste. Jena 1852 S. 248—257. 265—310., auch Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer. Leipzig 1845: Buch III. — Die Special-Literatur über Dagon s. in m. Artikel »Dagon« bei Herzog-Plitt Bd. III, 1878. Die philistäischen Culte gehören hierher, denn ihre Gottheiten sind doch keine wesentlich andern als die der Phönicier, wenigstens entschieden semitisch, wie es sich immer mit der Nationalität der Philister verhalten möge; Hitzig's verwogenen auf arischer Abstammung und arischer Religion der Philister beruhenden Combinationen vermag ich in keiner Weise zu folgen, ebensowenig Stark in der Darstellung des ägyptischen Set-Typhon als eines Meergottes der Hyksos oder (?)

geregelte, ruhelose und zerstörende Naturmacht oder auch mit Bezug auf seine unermessliche Ausdehnung. Das Meer ist Repräsentant der aufrührerischen Elemente überhaupt und Typus der empörerischen Völkerwelt. Hier also bezeichnet das Meer im Gegensatz zu den wohlthätigen, belebenden Quellen das Verderbliche, Todbringende in der Natur, und in der Bewältigung des aufrührerischen Meeres offenbart sich Gottes das Widerstrebende bezwingende Macht. So wird des Meeres Wüthen und Gottes den Frommen dagegen gewährter Schutz geschildert Ps. 46, 3 f.: »Darum fürchten wir uns nicht . . ., es mögen brausen, es mögen schäumen seine [des Meeres] Gewässer, es mögen erbeben die Berge durch seine Empörung«[1]. Die Völkerwelt, besonders als die Israel anfeindende, und die Gottlosen werden dargestellt als wüthendes Meer Jes. 17, 12: »Wehe, Getöse vieler Völker: wie Tosen der Meere tosen sie; und Brausen der Nationen: wie Brausen starker Gewässer brausen sie«; ebenso Ps. 65, 8: »Er [Gott] stillet das Brausen der Meere, das Brausen ihrer Wellen und das Getöse der Völker«; Jes. 57, 20: »Die Gottlosen sind wie das aufgeregte Meer, denn ruhig zu sein vermag es nicht, und es stossen hervor seine Gewässer Koth und Schlamm« (vgl. Br. Jud. v. 13); darnach Apokal. 17, 15: »Die Wasser, welche du sahest, wo die Hure sitzt, sind die Stämme und Völker und Nationen und Zungen«. — Das von Jeremia als von Norden zum Verderben heranziehend geschilderte Volk verursacht ein

Philister (= Dagon). Die neptunische Deutung dieses Gottes hat nur schwache Anhaltspunkte; wenn ich recht sehe, ist sie nur auf zwei Aussagen zweifelhaften Werthes gegründet, die des Plutarch und die des Philo Byblius. Set ist ägyptisch und nur mit einem fremdländischen Gott (dem der Hyksos) verschmolzen worden. Eine Widerlegung dieser Construktionen in Stark's vortrefflichem Werke ist heute kaum noch erforderlich; s. über den Gott Set: Edu. Meyer, Set-Typhon 1875. Der Versuch Hamaker's (*Miscellanea Phoenicia. Lugd. Bat.* 1828 S. 210—214), צְפוֹן (Typhon) als den phönicischen Namen des Poseidon zu erweisen, beruht auf sehr vagen und jetzt antiquirten etymologischen Combinationen.

1) Vgl. Jes. 51, 15. Jer. 5, 22; 31, 35. Ps. 89, 10; 93, 3 f. Spr. 8, 29. Hio. 38, 11; auch Sapient. 14, 3.

Getöse gleich dem Brausen des Meeres (6, 23; 50, 42). »Wie das Meer heraufführt seine Wogen« so will Jahwe bei Ezechiel über Tyros heraufführen viele Völker (26, 3: vgl. Jer. 51, 42. 55). — Unter den schreckenvollen Zeichen vor der Wiederkunft des Menschensohnes wird Luc. 21, 25 genannt das Brausen des Meeres und seiner Wogen. Das Meer ist das Grab unzähliger Menschen und gibt darum Apokal. 20, 13 bei der Auferstehung neben Tod und Hades seine Todten wieder. Desshalb wird nach Apokal. 21, 1 beim Vergehen des ersten Himmels und der ersten Erde das Meer überhaupt nicht mehr sein — dieser Rest des uranfänglichen Tohu Wabohu, welches einstmals, ehe Elohim zu schaffen begann, die Erde bedeckte und von ihm in seine Schranken gewiesen werden musste, damit Leben entstehen könne auf Erden, hat auf der neuen Erde, wo Alles von Gott gewirkt ist, eine Stelle nicht mehr.

Aber nicht nur das Meer ist im Alten Testament Bild des Verderbens, sondern ebenso die grossen und reissenden Flüsse, auch sie insbesondere angesehen als ein Abbild der Völkerwelt: Jes. 8, 7 f. Jer. 46, 7 f.; 47, 2. Also jene Symbolik gilt den gewaltigen Gewässern überhaupt im Unterschied von den sanftfliessenden Quellen und Bächen. Auch Ps. 42, 8 (vgl. Jon. 2, 4) sind die als »Wogen und Wellen« dargestellten über den Sänger dahingehenden Gefahren wohl so bezeichnet, weil der Psalmist die wildbrausenden Strömungen des Jordan vor sich sah (vgl. Ps. 107, 29).

Dass daneben das »grosse und weite« Meer mit seinen Wassertiefen ein Bild des Unbegrenzten und Unergründlichen ist [1], bedarf kaum der Erwähnung.

Nach dieser biblischen Symbolik war das Meer den Hebräern Bild des Widergöttlichen. Auch die Phönicier haben, wie es scheint, niemals das Meer als ein Göttliches verehrt, aber das dem Wirken der Gottheit widerstreitende Element war es ihnen

1) Mich. 7, 19. Ps. 104, 25. Hio. 11, 9. Thren. 2, 13. Koh. 1, 7.

nicht. Ihre himmlischen Gottheiten dachten sie als zugleich auf dem Meere, und zwar nicht im Kampfe mit demselben, ihre Macht entfaltende, was sich für das seefahrende Volk leicht begreift. Hier zeigt sich in der Verschiedenheit der hebräischen Symbolik und des phönicischen Cultus, wie auch bei verwandten Völkern die Verschiedenheit des Wohnsitzes und der Lebensweise die Auffassung modificirt: den binnenländischen Hebräern, deren Gebiet den Meeresstrand in älterer Zeit nur etwa an einer kurzen Strecke nordwärts und südwärts vom Karmel erreichte, konnte das Meer, welches für sie keine Bedeutung hatte, als göttliches oder als Bild göttlicher Dinge nicht erscheinen[1]. Der Phönicier ganze geschichtliche Entwickelung war dagegen durch das Meer bedingt. Ein Kampf zwischen den himmlischen Göttern und dem Meer oder ein Gegensatz zwischen dem Meer als dem unfruchtbaren und den Quellgewässern als den befruchtenden scheint hier — den doch wohl nicht in unverändert-einheimischer Gestalt erhaltenen Andromeda-Mythos von Joppe ausgenommen — nicht gedacht worden zu sein. Die von Meeresgottheiten der Phönicier berichtenden Aussagen der Griechen können schwerlich sämmtlich auf fremde Beimischungen zurückzuleiten sein, da sie auf das Mutterland wie auf die Colonieen Bezug haben, und die in dem Buche *De Syria dea* bezeugten Cäremonieen mit dem Meerwasser haben einen durchaus eigenartigen Charakter. Aber kein altbezeugter phönicischer Gottesname charakterisirt die Gottheit als neptunische, und es wird sich uns ergeben, dass wieder die Gestirngötter es sind, welche auch mit dem Meer in Verbindung gesetzt wurden. Es ist im Allgemeinen richtig, wenn Gerhard[2] bemerkt, dass unser Material für phönicischen Meerescult weniger diene »zum Erweis »durchgängiger phönicischer Verehrung des Poseidon, als der hie

1) Nur Hio. 11, 9 heisst es von Gottes Wesen, dass es »weiter als das Meer«, aber auch v. 8: »tiefer als die Scheol«. Vielleicht ist hier zu vergleichen Sir. 24, 6 von der göttlichen Weisheit: »In den Wogen des Meeres und auf der ganzen Erde hatte ich meine Wohnung« (oder: »hatte ich geschaffen«?).

2) A. a. O.

»und da überwiegend betonten Meeresgewalt des Allherrschers »Baal«.

Was man sich zu denken hat unter den vier von Philo Byblius[1] genannten Meergöttern: Pontos, Typhon, Nereus und Poseidon, ob wirklich phönicische Götter oder von Philo's Synkretismus zu Gaste geladene Fremdlinge, bleibt dunkel, ebenso der Ursprung der Sängerin Sidon, einer Tochter des Pontos, welche die Mythologen flugs zu einer phönicischen Sirene gestempelt haben. — Deutlicher ist, wenn derselbe Philo von seinem Μειλίχιος erzählt, er habe den Angelhaken mit Köder und Schnur und den Kahn erfunden und als Erster das Meer befahren; darin ist unter der euemeristischen Hülle deutlich ein Meergott zu erkennen. Mag man nun den griechischen Namen Meilichios durch Anlehnung an מַלָּח ,Seefahrer'[2] oder an *Melek* = *Melķart* erklären, jedesfalls wohl wird Melķart, der Gott von Tyros, damit gemeint sein. In dem sehr alten Herakleion zu Erythrä in Ionien war nach Pausanias[3] eine Darstellung des Flosses zu sehen, auf welchem Herakles (Melķart) von Tyros ausgefahren[4]. Der Melikertes der Griechen, welcher ohne Zweifel kein anderer ist als Melķart, wird als Meergottheit gedacht; seine Mutter ist die Meerfrau Ino-Leukothea, welche sich — wie ausführlich seit Euripides erzählt wird — mit dem Sohne ins Wasser stürzt, gerade wie die syrische Derketo mit dem ihrigen. Der Vater der Leukothea ist Kadmos, der phönicische Gott[5]; Hauptstätten ihres Cultus waren Korinth und Rhodos, wo auch sonst im Cultus zahlreiche phönicische Anklänge sich finden[6]. Wenn aber an irgend

---

1) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 21 S. 568.

2) So Ewald; vgl. *Jahve et Moloch* S. 28. Anmerk. 4. Studien I, S 36.

3) L. VII, 5, 5. 4) Vgl. Preller, Griech. Mythologie. Bd. II, 3. Aufl. S. 168 f.

5) S. über Kadmos: Studien I, S. 272 ff.

6) Ueber Ino-Leukothea und Melikertes s. Preller, Griech. Mythol. Bd. I, 3. Aufl. S. 493—496., wo nur für Melikertes zugestanden wird, dass sein Name »phoenikischen Ursprungs« sei. Jedesfalls ist es unentschieden zu lassen, ob jene Erzählungen von dem Sturze der Derketo ins Wasser für die gleiche Erzäh-

einem Punkte die ursprüngliche Naturbedeutung der phönicischen Gottheiten sicher ist, so ist es die des Melkart von Tyros als Sonnengott[1]. Wir finden hier also deutlich einen Sonnengott im Laufe der Zeit umgewandelt in einen Meeresgott oder auch — unbeschadet seiner solarischen Bedeutung — daneben als meerbeherrschend aufgefasst, was sich am einfachsten aus der Verbreitung seines Cultus über das Meer hin und den bei ihm als dem allesbeherrschenden von den Seefahrern gesuchten Schutz erklärt. Die für diesen Fall klar zu Tage liegende Genesis des phönicischen »Meergottes« wird auch für alle andern Fälle Giltigkeit haben.

Wie Kadmos als Vater der Meerfrau Leukothea erscheint, so hatte nach Diodorus Siculus[2] auf Rhodos Kadmos ein Heiligthum und eine Priesterschaft des Poseidon begründet[3]. — Auch wird Verehrung des »Poseidon« von den Karthagern berichtet. Ebenfalls nach Diodor spendete der karthagische Feldherr Hamilkar, als er gegen Gelon kämpfte, dem Poseidon prächtige Opfer[4], und ein anderer Feldherr Himilkar versenkte eine Menge Opferthiere als Gabe für Poseidon ins Meer[5]. — Nach dem in griechischer Bearbeitung erhaltenen Periplus des um 500 v. Chr. die See befahrenden Karthagers Hannon gründete der Erzähler mit seinen Begleitern zu Soloeis in Libyen ein Heiligthum des

---

lung von der Ino Vorbild sind oder umgekehrt; es kann hier auch in beiden Fällen spontane Entwickelung vorliegen; ebenso wird Danaë mit ihrem Sohne Perseus dem Meere übergeben. (Die Uebereinstimmung zwischen Ino und Derketo hat schon Stark a. a. O. S. 292 hervorgehoben). Wichtiger sind die phönicisch beeinflussten Stätten des Ino-Cultus; auch Kreta wird unter ihnen erwähnt. Als mögliche Grundlage für jene Erzählungen ist aber zu beachten die oben S. 160 besprochene gewiss echtphönicische Darstellung des in einen See fallenden Sternes. Mindestens seltsam ist das Zusammentreffen des Berichtes über den See der Ino bei Epidauros Limera mit denen des Zosimus über den See von Aphaka, s. oben S. 160 Anmerk. 3. Doch Ino wird sich als einer phönicischen Göttin entsprechend schwerlich erweisen lassen.

1) S. oben S. 152 Anmerk. 2. 2) L. V, 58, 2.

3) Vgl. über diesen Poseidon auf Rhodos: Heffter, Die Götterdienste auf Rhodus. Heft III, 1833 S. 56—58.

4) L. XI, 21, 4. 5) L. XIII, 86, 3.

Poseidon[1]. Nach der Beschreibung des falschen Skylax[2] stand ebendort ein grosser Altar des phönicischen Poseidon; auf dem Altare waren dargestellt Männer, Weiber, Löwen und Delphine; diese Bilder galten für ein Werk des Dädalos. — Ποσειδῶνος βωμοί an der afrikanischen Küste zwischen Hippo Regius und Utica, also auf punischem Gebiet, erwähnt Ptolemäus[3]. — Nach Servius[4] ragten zwischen Afrika und Sardinien oder Sicilien und Italien aus dem Meere Felsen hervor, *in quibus aiunt Poenorum sacerdotes rem divinam facere solitos.* — Es bleibt aber hier überall zweifelhaft, ob mit »Poseidon« wirklich ein punischer Gott gemeint sei, nicht etwa ein solcher, welchen die Karthager von den Libyern überkommen hatten. Bei diesen stand nach Herodot[5] der Meeresgott in vorzüglicher Verehrung. Ebenso ist nicht zu entscheiden, ob »Triton« und »Poseidon« in jenem Schwur des Hannibal bei Polybius wirklich karthagische Götter repräsentiren[6].

Hesychios[7] nennt einen zu Sidon verehrten Θαλάσσιος Ζεύς. Gerade diese Bezeichnung als Zeus in der einzigen Stelle, welche (von Philo und Nonnus[8] abgesehen) für das phönicische Mutterland ausdrücklich den Dienst eines Meergottes besagt, weist darauf hin, dass nur von einem zum Meer in Beziehung gesetzten (Himmels-)Gott, nicht von einer das Meer als ihr Element bewohnenden Gottheit die Rede ist. Wir dürfen den aus diesem späten Zeugniss zu ziehenden Schluss wieder für die Erklärung der

---

1) *Hannonis navigatio ed.* Kluge § 4 S. 21. — Der Name Soloeis, welcher so oder ähnlich in phönicischen Colonieen häufig vorkommt, mag mit Movers (Phönizier Bd. II, 2 S. 337) auf phönic. סלע (hebr. סֶלַע) ‚Fels‘ zurückzuführen sein.

2) S. 53 *ed.* Huds.; st. ποινῆς l. mit Münter a. a. O. S. 98 Φοινικικοῦ, ebenso Fabricius (*Scylac. Periplus* 1848): Φοινικίου (Ποσειδῶνος).

3) *Geogr.* IV, 3. 4) *Ad. Virg. Aeneid.* I, 108.

5) L. II, 50.

6) S. oben S. 168; vgl. darüber in anderer Weise Movers, Phönizier Bd. II, 2, S. 468 ff. Neben Münter hat auch Stark darauf hingewiesen, dass bei diesen Meergottheiten der Karthager an libysche zu denken sein möge.

7) *S. v.* Θαλάσσιος. 8) Ueber Nonnus s. weiter unten.

phönicischen »Meergötter« überhaupt verwerthen, weil es dem in griechischen Anschauungen Lebenden viel näher gelegen hätte, von einem Poseidon als von einem Meereszeus zu reden; einen dem Poseidon entsprechenden phönicischen Gott gab es also wohl überhaupt nicht[1].

Ein Meergott, wenigstens ein Wassergott, war doch wohl auch der nicht nur bei den Philistern, sondern, wie es scheint, mindestens in späterer Zeit auch bei den Phöniciern verehrte Dagon. Obgleich die Ableitung des Namens von דָּג ‚Fisch' nicht ganz sicher ist, scheint doch schon der ursprüngliche Text I Sam. 5, 4 die Darstellung dieses Gottes mit einem Fischschwanz ausgesagt zu haben; wir hätten hier dann ein alle andern Nachrichten an Alter weit überragendes Zeugniss für eine semitische Wassergottheit[2]. Doch bleibt dabei noch die Möglichkeit, sehr alte Umwandlung eines Himmelsgottes anzunehmen, wie auch der Himmelsgott Varuna in einen Meeresgott gewandelt wurde, weil die Arier des Himmels blaue Wölbung als eine Fortsetzung des erdumgürtenden Oceans dachten. Die Richtigkeit jener Etymologie von Dagon vorausgesetzt — neben welcher die Erklärung aus דָּגָן ‚Getreide', als Verkürzung etwa von בַּעַל־דָּגָן, immerhin beachtenswerth bleibt — müsste dann dieser Name erst auf Grund jener späteren Bedeutung des Gottes schon sehr frühzeitig einen älteren Namen verdrängt haben. Jedesfalls kann dieser eine in seiner Bedeutung unsichere Name nicht die anderweitig gesicherte An-

1) Vgl. Stark a. a. O. S. 300. Auch die bei Münter a. a. O. S. 100 f. nach Wheeler mitgetheilte griechische Inschrift, wonach tyrische Seefahrer in Griechenland beschlossen, ihrem Patron jährlich am Feste des Poseidon einen goldenen Kranz zu verehren, beweist noch nicht einen phönicischen Meergott. — Gar nicht darf hier mit Stark a. a. O. geltend gemacht werden die Erzählung bei Athenäus (VIII, 7 S. 333 *d ed.* Cas.), dass Sarpedon, der Feldherr des Demetrius, dem Ποσειδῶν τρόπαιος bei Ptolemais opferte, als das Meer seinen Feinden Verderben gebracht hatte; in Ptolemais einheimischer Cultus des Meeres geht hieraus sicher nicht hervor. — Paul Boetticher, *Rudimenta mythologiae semiticae* 1848 S. 23 findet Beziehungen zwischen Tammuz-Adonis und Poseidon durch Combinationen, welche ich nicht zu acceptiren vermag.

2) S. das Nähere mit den Belegen in m. Artikel »Dagon« a. a. O.

schauung von der himmlischen Natur der semitischen Gottheiten umstossen, um so weniger, als den Dagon sei es die Philister, sei es die Babylonier, die ihn ebenfalls verehrt haben sollen, von einem nichtsemitischen Volke entlehnen und mit semitischem Namen ausstatten konnten.

Die Verehrung irgendwelcher Meergottheit durch Menschenopfer in Joppe, welches wohl immer eine phönicische (nicht philistäische) Stadt war, liegt der allem Anschein nach hier einheimischen Sage von der Andromeda zu Grunde, welche, einem Meerungeheuer ausgesetzt, durch Perseus befreit wird. Die Gestalt des Perseus aber, wenigstens der Bericht von einem Kampfe dieses Lichtgottes mit dem Meerwesen, ist sicher auf semitischem Boden nicht erwachsen: auch sein Name charakterisirt ihn als Fremden[1]. — Ein phönicischer meerbeherrschender Gott war

---

1) Nach Strabo XVI, 2, 28 erzählten Einige die Fabel, Andromeda sei zu Joppe dem κῆτος ausgesetzt worden (vgl. I, 2, 35). Plinius, *N. h.* V, 13 (14), 69 berichtet über *Iope Phoenicum: colitur illic fabulosa Ceto* und von der Insel Paria (?) *ante Iopen* (eine Insel ist dort nicht; es müsste etwa eine der Felsklippen vor Joppe zu verstehen sein) l. V, 31 (34), 128: *in qua obiectam beluae Andromedam ferunt.* Das zu Joppe aufbewahrte Skelett der *belua* liess der Aedil M. Scaurus (60 v. Chr.) als Merkwürdigkeit nach Rom schaffen (Plinius IX, 5 [4], 11); noch zu Plinius Zeit aber wurden an dem Felsen zu Joppe *vinculorum Andromedae vestigia* gezeigt (l. V, 13 [14], 69). Da das Skelett fortgeschafft war, fällt die Erwähnung der Verehrung des Seeungeheuers (*Ceto* = κῆτος?) auf, und vielleicht ist mit Früheren aus *Ceto* herzustellen: *Derceto*, namentlich da Plinius die Derceto anderwärts *prodigiosa* nennt, womit hier *fabulosa* correspondiren würde. — Von den Spuren der Fesseln Andromeda's zu Joppe berichtet auch Josephus (*Bell. Jud.* III, 9, 3) und noch Hieronymus. Nach Pomponius Mela I, 11 (unter Claudius) bezeugten die Herrschaft des Kepheus über Joppe daselbst vorhandene und hochverehrte Altäre mit seinem Namen und dem seines Bruders Phineus; er fügt hinzu: *quin etiam . . . servatae a Perseo Andromedae clarum vestigium marina belluae ossa immania ostentant* (also vor Scaurus). Kepheus gilt bei den Griechen als Vater der Andromeda. Vgl. auch *Scylacis Periplus* S. 42 *ed.* Huds.: [καὶ Ἰόππη· ἐκτε]θῆναί φασι ἐνταῦθα τὴν Ἀνδρομ[έδαν τῷ κήτει]. Die eingeklammerten Worte sind Conjectur Emm. Miller's; die Localität ist unverkennbar, da unmittelbar vorher von Dor, nachher von Askalon die Rede ist. Ueber den Bach, in welchem Perseus sich gewaschen habe, s. oben S. 164. — Auf einer der wenigen Münzen von Joppe (autonom) ist eine auf einem Felsen sitzende Gestalt abgebildet; Mionnet (*Méd. ant.* Bd. V, S. 499 n. 68) erklärte sie als Poseidon, besser de Saulcy (*Num. d. l. Terre-S.* S. 176 f. n. 1) als Andromeda, da die Figur die Hände wie bittend erhebt (s. die Abbildung bei

doch wohl auch der mit Menschenopfern verehrte »Poseidon« des Berges Eryx auf Sicilien, weil er dargestellt wird als Gemahl der erycinischen Aphrodite, welche sicher die Astarte ist[1]. — Die auf

---

de Saulcy Taf. IX, 3). Münzen von Ptolemais zeigen den Perseus, das Medusenhaupt in einer Hand, in der andern eine Keule (de Saulcy S. 157, Taf. VIII, 5: Tiberius oder Caligula; ebenso bei Mionnet, *Supplém.* Bd. VIII, S. 328 n. 19. 20: Macrinus); wahrscheinlich gehört hierher auch die autonome Münze derselben Stadt bei Mionnet Bd. V, S. 473 f. n. 1., wo Mionnet statt des Medusenhauptes ein Blatt sieht; vgl. de Saulcy S. 157. — Dass der Andromedamythos an den phönicischen Cultusstätten der syrischen Küste zu Hause war, legt weiter die Angabe des Achilles Tatius (III, 6 f.) nahe, wonach sich im Tempel des Zeus Kasios bei Pelusion eine Darstellung jenes Mythos befand von einem sonst unbekannten Maler Euanthes (?). Namentlich ist auch zu beachten, dass bei den Griechen seit Euripides Kepheus und Phineus Söhne des Βῆλος, d. i. des Baal, sind, s. Preller, Griech. Mythologie Bd. II, S. 71. Dass die Griechen die Fabel auch nach Aethiopien verlegten, besagt wohl nur, dass sie dieselbe aus dem fernen Süden überkommen hatten. — Vgl. über den Mythos: Stark, Gaza S. 255—257. 593 f., auch J. G. Müller, »Krit. Untersuchung der taciteischen Berichte über den Ursprung der Juden« in: Theol. Studien und Kritiken 1843, II, S. 935—940 (»Kepheus, Perseus u. Andromeda«). Mit Stark halte ich dafür, dass in der Erzählung des alttestamentlichen Buches Jona von dem grossen Fisch, welchem Jona zur Beute fiel, als er von Joppe sich ausgeschifft hatte, und in seiner Errettung eine Anspielung vorliegt auf den dort bestehenden Cult, mehr aber nicht; die weitgehenden mythologischen Combinationen, welche F. Chr. Baur aus dem Buch Jona herausgesponnen hat (»Der Prophet Jona ein assyrisch-babylonisches Symbol« in: Zeitschr. für die historische Theologie 1837 S. 101 ff.; vgl. Maury a. a. O. S. 555 f.), sind haltlos und nichtig. — Der Perseus dieses Mythos kann um des Namens willen nicht rein semitisch sein; einen thierische Ungeheuer bekämpfenden Gott oder Helden stellen die assyrischen Denkmäler allerdings vielfach dar; er scheint das Prototyp des Melkart-Herakles zu sein. Aber Melkart kann, wenn er selbst (als Melikertes) zum Meergott wurde, kaum zugleich das mit Menschenopfern verehrte Meer bekämpfen. Keinesfalls kann der Mythos, wenn seine Grundbestandtheile semitisch sind, bedeuten: »der Mond in der Gestalt einer schönen Jungfrau, den die Finsterniss in der Gestalt des Drachen zu verschlingen droht« (Preller a. a. O. Bd. II, S. 71); denn der Kampf zwischen Licht und Finsterniss bildet nirgends die Grundlage semitischer Mythologie. Es wird im Andromeda-Mythos das geschichtliche Factum der Abschaffung von Menschenopfern für das Meer zu Grunde liegen. — Der Versuch Maury's, aus der *Ceto* des Plinius חַת ‚Schrecken' als den Namen des phönicischen »Poseidon« zu erweisen, verdient nur historische Erwähnung.

1) S. Movers, Die Phönizier Bd. II, 2 S. 323 f. — Ein für alle Mal sei bemerkt, dass ich der Kürze wegen und nach hergebrachter Weise Astarte als allgemeine Bezeichnung für die phönicischen weiblichen Gottheiten überhaupt gebrauche, wo der besondere Name nicht zu ermitteln ist oder für diese Unter-

phönicischen Münzen vielfach vorkommende Darstellung eines Meergottes kann kaum in Betracht kommen, da sie überall durchaus griechisches Gepräge aufweist. Wichtiger ist die den Münzen von Itanos auf Kreta eigenthümliche Darstellung einer Gottheit mit menschlichem Oberkörper und Fischschwanz, ähnlich den babylonisch-assyrischen Fischgöttern und der Darstellung der Derketo; Itanos galt als gegründet von einem Phönicier oder einem Kureten[1], und der Name könnte wohl auf אֵיתָן (vgl. Belitan u. s. w.[2]) zurückweisen. — Nichts steht im Wege, alle diese mit verschiedentlicher Sicherheit bezeugten Neptune als meerbeherrschende Himmelsgötter auszulegen.

Aber nicht nur männliche über das Meer Gewalt habende Gottheiten finden wir bei den Phöniciern, sondern auch jener syrisch-philistäischen Göttin, welcher als der Gebieterin des feuchten und fruchtbarkeitspendenden Mondes die Quellen und Seen des Landes heilig waren, galt zugleich das Meer geweiht. Hier also findet sich jene Vorstellung vom Meere als dem unfruchtbaren und zerstörenden Elemente nicht. Nach dem Buche *De Syria dea*[3] war unter den zu Hierapolis in Syrien gefeierten Festen das grösste jenes, an welchem man vom Meeresufer Schläuche voll Meerwasser, mit Wachs verschlossen, an den Teich des Heiligthums brachte, wo ein heiliger ἀλεκτρυών (!) die Schläuche öffnete. Nach einer andern Beschreibung desselben Buches goss man das aus dem Meere geholte Wasser zu Hierapolis in einen Erdschlund[4]. Diese Riten galten ohne Zweifel der zu Hierapolis verehrten, an andern Orten halb als Fisch dargestellten Atargatis. Auch in einer Erzählung des Johannes Lydus von der Vermischung der Flüsse Ares und Adonis mit dem Meer ist die phönicische Aphro-

suchung gleichgiltig bleibt. Ihrer ursprünglichen Naturbedeutung nach werden überdies wohl die verschiedenen phönicischen Göttinnen zusammenfallen, wie es scheint, sämmtlich den Mond repräsentirend.

1) S. Hoeck, Kreta Bd. I, 1823 S. 17 f.; vgl. die autonomen Münzen der Stadt bei Mionnet Bd. II, 1807 S. 284 f. n. 213—216.

2) S. *Jahve et Moloch* S. 15 f.

3) § 48. 4) § 13.

dite als das Meer gedacht, den Adonis mehr liebend als den Ares, wesshalb sich das Wasser jenes mit dem des Meeres ganz vermischt, dagegen das Wasser des Flusses Ares nicht[1]. — Noch Ende des vorigen Jahrhunderts wollen die Reisenden Mariti und Volney zu Ṣûr von einem im Herbst (September oder October) gefeierten Fest gehört haben, an welchem man Meerwasser in den Brunnen beim Hügel el-Ma'schûḳ goss, was die Bewohner als Vermählung des Landwassers mit dem Seewasser bezeichneten und für eine von den Vätern überkommene Sitte ausgaben[2]. — Es mag noch bemerkt werden, dass auf der Insel Erythea (bei Gades), welche einst im Besitze der Karthager war, nach Avienus[3] ein Tempel der *Venus marina* stand und dieser Göttin die Westseite der Insel heilig war. — Die Erzählungen der Griechen von der aus dem Meere geborenen Aphrodite zeigen vielleicht, dass sie die Astarte schon als eine Meergottheit überkamen, vielleicht aber beruhen sie darauf, dass der Aphroditecult aus dem Osten über das Meer hin ihnen zugeführt war, wie hierauf die Erzählung von der durch den stiergestalteten Zeus über das Meer entführten Europa sich gründet[4]. Der Aphrodite war nach Pli-

---

1) *De mensib.* IV, 44 S. 80 *ed.* Bekker; vgl. oben S. 160. 162. Movers, Phönizier Bd. I, S. 665, Artikel »Phönizien« S. 422 versteht von dieser Beziehung des Adonis zu der Meeres-Aphrodite die Bezeichnung seines Wassers als εὔγαμον ὕδωρ bei Nonnus, *Dionys.* XX, 144. — Von einer Vermählung des Meergottes mit den Quellnymphen von Berytos oder Tyros (Movers, Artikel »Phönizien« S. 422) ist *Dionys.* XL, 548 ff. nicht die Rede; dagegen wird XLIII, 372 ff. erzählt, dass Zeus die Nymphe Beroë (Berytos) dem Poseidon als Gattin gewährt. Dass Okeanos die Stadt Beroë oder Berytos erbaut habe (Maury a. a. O. S. 549), wird *Dionys.* XLI, 20 ff. nicht erzählt, dagegen v. 68, dass Kronos sie erbaute.

2) S. bei Movers, Artikel »Phönizien« S. 422; Ritter, Erdkunde, Theil XVII, S. 351 f. 357 f. In neueren Reisebeschreibungen habe ich nichts über diese Sitte gefunden.

3) *Or. marit.* v. 315 f.

4) Wenn Stark a. a. O. S. 302 die Verehrung einer Nereide Δωτώ zu Gabala in Syrien (d. i. Gebal, Byblos) aus Pausanias II, 1, 8 entnimmt, so ist das doch wohl ein Irrthum (vgl. übrigens Movers, Phönizier Bd. I, S. 507 f.); denn allem Anschein nach ist dort von einem Orte Gabala (?) in Griechenland die Rede. — Woher die sirenenartigen Meerungeheuer des Codex Nasaräus stammen (s. Chwolson, Ssabier Bd. II, S. 242), bleibe dahingestellt.

nius[1] auf Knidos die Purpurschnecke (*murex*) heilig, als der dem Meer entstiegenen, vielleicht auch mit Bezug auf die grosse Fortpflanzungsfähigkeit dieses Thieres. Auch auf phönicischen Münzen sieht man die Muschel häufig; es bleibt jedoch zweifelhaft, ob sie hier ein heiliges Symbol sein soll oder Zeichen des Landes, dessen Strand sie dem Handel lieferte. Dass aber die Griechen dieses Zeichen der Aphrodite beilegten nach phönicischem Vorbilde, geht doch wohl hervor aus Münzen von Byblos aus der Kaiserzeit, welche eine weibliche Gottheit zeigen in einem Tempel stehend, dessen Giebel eine Muschel trägt oder in Muschelform gebildet ist[2], sowie aus jener offenbar aus den Zeiten des Heidenthums datirenden Sitte des Muschelfischens am Feste des Mechlar im heutigen Ṣûr[3].

Für Cultus des Meeres wie der Flüsse bei den den Juden benachbarten Völkern kann noch angeführt werden das Verbot der Mischna[4], in das Meer oder in die Flüsse zu schlachten — doch wohl sich beziehend auf die Sitte, den Gewässern Opfer darzubringen.

Aus den assyrischen Darstellungen eines halbfischgestalteten Wesens und mit einer Fischhaut bekleideter Menschengestalten (Priester?) geht die Verbindung irgendeiner assyrischen Gottheit mit dem feuchten Elemente hervor, und einen Gott *Dagan* (*Dakan*) sollen auch die Assyrer und Babylonier gehabt haben, allein Cultus des Meeres ist dadurch noch nicht erwiesen. Dagegen ist wichtig jene Mittheilung des Berossus, wonach im Anfang der halbfischgestaltige Oannes mit jedem Morgen

---

1) *N. h.* IX, 25 (41), 80.

2) Mionnet Bd. V, S. 353 n. 118 (Commodus); S. 355 n. 132 (Elagab.).

3) S. oben S. 158. Ueber die Purpurmuschel der Aphrodite und Astarte s. Weiteres bei Engel, Kypros 1841 Bd. II, S. 186 f. und namentlich bei P. Scholz, Götzendienst S. 280. 290 f., der aber mit Unrecht die Muschel zu den Füssen der Astarte überall für ein heiliges Zeichen nimmt; sie kann hier ebensogut Symbol des Landes sein.

4) *Chullin* II, 9.

aus den Fluthen des Meeres stieg, um die Menschen in der Cultur zu unterweisen, und mit dem Abend wieder in das Meer zurückkehrte. Diese Meeresgestalt ist deutlich die Sonne, die am Morgen aus dem die Erde umgrenzenden Ocean sich erhebt und mit dem Abend dahin zurücksinkt[1]. Wie hier aus der Sonne ein Fischwesen geworden ist, so könnte auch Dagon ein ursprünglicher Sonnengott sein. Jedesfalls ist es nach dieser Erzählung nicht so unwahrscheinlich, dass auch die Phönicier ihren Baal, unbeschadet seines solaren Charakters, als in dem Meere wohnend verehrten.

Alle Momente, welche wir für Heiligkeit des Meeres bei den Phöniciern zusammenzustellen vermochten, weisen deutlich darauf hin, dass es eine eigentliche Meeresgottheit nicht gab, sondern dass hier, gerade so wie bei den heiligen Quellen, Flüssen und Seen, die Gestirngottheiten zu dem feuchten Elemente der sublunaren Welt in Beziehung gesetzt wurden als auch über dieses Macht habend. — Wie sich wenigstens aus der Umwandlung der Astarte in eine dem Meer angehörende Göttin zu ergeben scheint, wurde das Wasser überhaupt — auch das des Meeres — als befruchtendes Element angesehen, das Meer wohl mit Rücksicht auf die vielen Fische und Muscheln, welche es erzeugt[2]. Daran schliesst sich jene anscheinend auf semitischem Boden erwachsene Vorstellung, dass Alles aus dem Wasser entstanden sei, welche Berossus vorträgt (vgl. übrigens das buddhistische Urmeer). Die alttestamentliche Kosmogonie hat sie, vielleicht in bewusstem Gegensatz zu der heidnischen Auffassung, dahin gewendet, dass der

1) Die Belege in m. Artikel »Anammelech« bei Herzog-Plitt Bd. I. Die keilschriftliche Bezeichnung des Anu als Fischgott bedarf wohl noch der Bestätigung.

2) Es mag verglichen werden Gen. 49, 25., wo die Segnungen der befruchtenden Quellen und Flüsse bezeichnet werden als »Segnungen der Tiefe, welche drunten lagert«, offenbar desshalb, weil man die Quellen entsendet dachte aus einer unter der Erde befindlichen grossen Wassermasse; diese aber kann nach andern alttestamentlichen Aussagen nur zu denken sein als das Weltmeer, auf welchem die Erde ruht.

Anfang der Welt in einer Alles bedeckenden Wassertiefe bestand, die aber statt das Lebende aus sich zu erzeugen, hier aufgefasst wird als ein unfruchtbares Chaos, welches dem lebenschaffenden Gottesworte weichen muss.

II.

Heilige Bäume[1].

Es wird seine volle Richtigkeit haben, wenn Plinius[2] von den Bäumen mit Bezug auf die Vorzeit des Menschengeschlechtes überhaupt sagt: *Haec fuere numinum templa, priscoque ritu simplicia rura etiam nunc deo praecellentem arborem dicant. Nec magis auro fulgentia atque ebore simulacra quam lucos et in iis silentia ipsa adoramus.* Die feierliche Stille und das geheimnissvolle Dämmerlicht der Waldeinsamkeit weckte im Menschen das Gefühl der Gottesnähe, und im Geflister der regen Wipfel glaubte er die

1) Literatur: Movers, Phönizier Bd. I, S. 567—583. — Fél. Lajard, *Recherches sur le culte du cyprès pyramidal chez les peuples civilisés de l'antiquité* in: *Mém. de l'Acad. des inscriptions* Bd. XX, 2 (1854). — Dozy, Die Israeliten zu Mekka. Leipzig 1864 S. 18—32. — P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern S. 292—295. — Speciell für die Araber: Osiander, »Studien über die vorislâmische Religion der Araber« in ZDMG Bd. VII, 1853 S. 463—505. — Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863 S. 73—80. — Für nichtsemitische Völker zu vergleichen: Carl Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen. Berlin 1856 (s. das. S. 5 Anmk. 2 die ältere Literatur und S. 506—508 über die Assyrer, S. 518—529 über die Israeliten). — James Fergusson, *Tree and serpent worship: or illustrations of mythology and art in India in the first and fourth centuries after Christ. From the sculptures of the Buddhist Topes at Sanchi and Amravati.* London 1868 (daselbst S. 6—12 über Judäa, Phönicien und Mesopotamien, nur sehr Weniges über Baumcultus enthaltend). — Mannhardt, Wald- und Feldkulte. 2 Bände. Berlin 1875. 1877. — Allgemeines Material auch bei Fritz Schultze, Der Fetischismus. Leipzig 1871 S. 189—194 (»Pflanzen als Fetische«). — Vgl. ferner die Artikel »Haine« in Winer's Bibl. Realwörterbuch 1847 und »Hain« von Riehm in dessen Handwörterbuch des Biblischen Altertums. 6. Liefer. 1877.

2) *Nat. hist.* XII, 1 (2), 3.

Stimme der Gottheit zu vernehmen. Noch für die christlichen Dome hat die Waldeswölbung als Muster gedient.

Im semitischen Naturdienst aber lassen sich weniger heilige Haine nachweisen als einzelne heilige Bäume, jene wenigstens erst in späterer Zeit, als viele fremde Elemente Aufnahme gefunden hatten. Es hat sich hier, wie übrigens ähnlich auch bei andern Völkern, eine speciellere Vorstellung mit dem Baumcultus verknüpft. Die Bäume mit ihrem grünen Laub galten als ein Zeichen der in der Natur sich offenbarenden lebenerzeugenden Gotteskraft. Eben dieselbe Anschauung liegt in mancherlei Wandelungen auch bei andern Völkern vor, so in den Erzählungen von Entstehung der ersten Menschen aus Bäumen, bei den Persern der des Meschia und der Meschiane aus der Reiwa-Staude, anders gewendet in den eranischen Erzählungen vom Baum »Allsamen« und in den nordischen Beschreibungen der Weltesche Yggdrasil, welche, an ihren Wurzeln von drei Brunnen bespült, ihren Honigthau niederträufelt in die Thäler, ein Bild des sich stets verjüngenden Lebens. — Als Cultusbäume werden auf semitischem Gebiet insbesondere immergrünende genannt: die Terebinthe, die Cypresse, die Palme[1]. Bei dem Granatapfelbaum ist es überdies die Fülle des Samens, welche zu seiner Bedeutsamkeit im Cultus den Anlass gab. Ständiges Epitheton der heid-

---

1) Auch die im Alten Testament an Cultusstätten erwähnten »Eichen« mögen als immergrüne Ilex-Eichen zu denken sein; die jetzige »Abrahams-Eiche« bei Hebron, welche ein Abkömmling der daselbst bis in die christliche Zeit hinein erwähnten heiligen Eichen sein könnte, ist ein Ilex (s. Socin, Palästina S. 295). Doch findet man andererseits nach der Vulgata in תִּרְזָה (Jes. 44, 14 neben אַלּוֹן genannt) den Ilex bezeichnet. Uebrigens lassen sich im A. T. die Namen אֵיל, אֵלָה, אֵלוֹן und אַלָּה, אַלּוֹן nicht genau auseinanderhalten, obgleich Hos. 4, 13; Jes. 6, 13 *Allon* und *Ela* als zwei verschiedene Bäume neben einander genannt werden. Nach alter Auslegung bezeichnen jene Namen Eichen und Terebinthen; dass die Eiche wirklich unter jenen Namen einbegriffen sei, zeigt die wiederholte Erwähnung der אַלּוֹנִים Basan's (Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. Sach. 11, 2), da dort noch jetzt Eichen (*quercus aegilops*) nicht selten sind; nach dieser Punctation wäre אַלּוֹן und als ihm zunächst stehend wohl auch אַלָּה Name der Eiche und dann אֵיל, אֵלוֹן, אֵלָה etwa der Terebinthe (s. Delitzsch, Genesis 4. Aufl. 1872 S. 294 f).

nischen Cultusbäume ist im A. T.: »die grünen«, und vor allem wurde der Dienst der weiblichen Gottheit, der Mondgöttin, welche als das Princip der befruchtenden Feuchtigkeit die vom Himmels- oder Sonnengott ausgehenden Lebenskeime der Erde spendet, unter Bäumen geübt. Mit dem Dienste der Aphrodite-Astarte kam die heilige Cypresse aus den semitischen Ländern zu den Griechen und Römern.

Auch abgesehen vom Cultusgebiet sind in der alttestamentlichen Dichtersprache die grünenden, am Quellwasser gepflanzten Bäume (namentlich Oelbaum und Palme) wie die grünen Sprösslinge der Pflanzenwelt überhaupt ein beliebtes Bild der Lebensfülle[1]. Die Eiche (אַלּוֹן) ist ein Bild der Stärke (Am. 2, 9) oder Lebenskraft, worauf schon ihr Name verweist; besonders spielen die starken Eichen Basan's in der alttestamentlichen Bildersprache eine hervortretende Rolle[2]. Ebenso dient die Terebinthe als Bild der Kraft und des Gedeihens: die Bürger des messianischen Reiches werden genannt »Terebinthen (אֵילִים) der Gerechtigkeit, eine Pflanzung Jahwe's zu Herrlichkeit« (Jes. 61, 3). Die hochragende Ceder ist ein Bild des üppigen Gedeihens wie der stolzen Grösse, insbesondere ein Symbol blühender und mächtiger Völker[3]. Auch der hochstrebenden Cypresse wird des Menschen gedeihlicher Zustand verglichen[4]. Unter dem Bilde eines grossen und starken Baumes, dessen Zweige sich weithin ausdehnen, an dessen Früchten und Schatten die Thiere sich laben, wird im Traume Nebukadnezar's die Grösse und Lebensfülle des Königs von Babel dar-

---

1) Gen. 49, 22. Num. 24, 6. Jes. 44, 4; 60, 21. Jer. 17, 8. Ez. 19, 10 f. Ps. 1, 3; 37, 35; 52, 10; 80, 11 f.; 92, 13 f.; 128, 3. Spr. 11, 28. Hio. 8, 16. Sir. 24, 12 ff. 50, 10; vgl. Am. 2, 9. Jes. 58, 11. — Koran 14, 29 f. wird das Wort Gottes verglichen einem festgepflanzten und gen Himmel ragenden an Laub reichen Baume. — Ueber die prophetischen Aussagen von Bäumen, namentlich in der Bildersprache s. Zschokke, Theologie der Propheten S. 217 ff.

2) Sach. 11, 2. Ez. 27, 6; vgl. Jes. 2, 13.

3) Num. 24, 6. Jes. 2, 13. Ez. 17, 22 f.; 31, 3—9. Am. 2, 9. Sach. 11, 2. Ps. 92, 13. Sir. 24, 13; (50, 12); vgl. auch II Kön. 14, 9 [II Chron. 25, 18].

4) Sirach 24, 13; 50, 10; vgl. Sach. 11, 2.

gestellt (Dan. 4, 7 ff.[1]). Mit dieser Bildersprache stimmt es durchaus überein, wenn der Paradiesesmythos von einem Lebensbaume zu erzählen weiss (Gen. 2, 9; vgl. Ez. 47, 7. 12. Apok. 22, 2[2]).

Man hat aus dem fast allgemein-semitischen Gottesnamen *Êl*, welcher sich mit dem hebräischen Namen der Eiche oder Terebinthe (אֵיל u. s. w.) berührt, auf ursprüngliche Verehrung der Bäume selbst schliessen wollen[3]; allein die Vergleichung mit den andern am weitesten verbreiteten semitischen Gottesnamen, wie Baal, Melech ist dagegen. Darnach wird אל die Gottheit als starke oder machthabende, also herrschende, bezeichnen. In den histo-

---

1) אִילָן v. 7 ist hier nicht speciell die Terebinthe (אֵלוֹן), sondern bedeutet aramäisch den Baum überhaupt. Nach v. 9 nährt sich von ihm alles Fleisch.

2) In dem Lebensbaum des alttestamentlichen Paradieses eine Nachbildung des persischen Baumes »Allsamen« oder des Unsterblichkeit spendenden weissen Haoma-Baumes zu erkennen, scheint mir nicht geboten. Die Vermuthung liegt allerdings nahe, dass hier und in der Paradiesesschilderung überhaupt ein Zusammenhang zwischen eranischen und israelitischen Vorstellungen vorliege; aber der Lebensbaum lässt sich in durchaus zureichender Weise aus semitischen (oder in diesem Falle vielmehr allen Völkern gemeinsamen) Anschauungen begreifen. Vgl. Ewald, Lehre der Bibel von Gott, Bd. III, 1874 S. 72, welcher den Lebensbaum des Paradieses mit dem assyrischen heiligen Baume (s. unten S. 189 ff.) vergleicht. Gegen einen engeren historischen Zusammenhang des paradiesischen Lebensbaumes mit jenen Bäumen der Eranier spricht der Umstand, dass sich für den andern Paradiesesbaum, den der Erkenntniss des Guten und Bösen eine eranische Parallele nicht finden lässt (vgl. jedoch den buddhistischen Bôdhi-Baum, d. h. Baum der Erkenntniss, der aber in der altarischen Religion kein Vorbild zu haben scheint).

3) So Levy, Phönizische Studien. Hft. I, 1856 S. 19 f. Eine scheinbare Analogie wäre der Gottesname Rimmon, wenn diese Punctation und die gewöhnliche Erklärung richtig ist (s. unten 2, *g*), und gewiss ist die Göttin Βηρούθ des Philo Byblius benannt von der Cypresse (s. unten S. 196); allein der Name wird verkürzt sein aus Baalat Berût. Der von Levy ohne Begründung zur Vergleichung angeführte Gottesname אשור soll wohl an תְּאַשּׁוּר, eine Cedernart, erinnern, während doch der Gottesname sehr passend in der Bedeutung ‚der Gerade' oder besser ‚der Glückliche' zu verstehen ist (= אָשֵׁר, vgl. אֲשֵׁרָה). Sehr wenig überzeugend ist weiter die Vergleichung בעל תרז mit תִּרְזָה *ilex*, da der Gott jedesfalls (wie auch Levy zugibt) zunächst von der Stadt Tarsus diesen Namen hatte. Dass ferner Atossa (= הֲדַסָּה ‚Myrte' [?]) sich als Gottheitsname wahrscheinlich machen lasse, wüsste ich nicht. Die Vergleichung endlich von איתן verstehe ich nicht (etwa bedeutungsverwandt mit אֵיל ‚stark, Terebinthe'?).

risch vorliegenden Gestaltungen der semitischen Religionen lässt sich überdies der Gedanke, dass »eine Dryas lebte in dem Baum«[1] nicht nachweisen; die Bäume scheinen hier überall nur Zeichen, Bilder der Gottheit zu sein, welche, droben in der Höhe wohnend, die ihr eignende Lebenskraft der Erde spendet, den Baum sprossen wie die Quelle sprudeln lässt. Die Erzählungen von der Geburt des Adonis aus der Myrte (vgl. die Zeugung des phrygischen Attes von der Granate) wie von seiner Verwandlung in einen Baum (eigentlich Umschliessung durch denselben) besitzen wir nur in gräcisirter Form, und es wird hier zwar das Leben des Gottes aus einem Baum entstehend oder in einen solchen übergehend gedacht, immer aber werden beide noch unterschieden. Wenn einige phönicische Münzbilder einen Baum im Tempel stehend darstellen, also als ob er die Gottheit sei, so zeigt auf andern wieder der Stern neben dem Baume, dass er dort nur dient, die Gestirngottheit anzudeuten[2]. — Die folgende Untersuchung will hauptsächlich den Nachweis führen, dass die Gottheiten, welchen Bäume geweiht waren, keine andern sind als die in den Gestirnen verehrten.

---

1) Silius Italicus III, 691: *Arbor numen habet coliturque tepentibus aris*

2) Es gilt auch hier was oben S. 151 ff. über die Heiligkeit der Gewässer gesagt wurde. Hiernach ist Studien I, S. 44 f. zu modificiren. Es liesse sich etwa dagegen anführen der Adoniscultus nach der Deutung, welche ihm die Griechen gegeben haben, bei denen Adonis offenbar das Leben der Erde, der Pflanzenwelt repräsentirt. Allein diese Deutung ist sicher griechisches Eigenthum. Die Klagen der Phönicier um den Adonis und ihre Freudenbezeugungen über sein Wiedererwachen galten ohne Frage ursprünglich dem Ersterben und Aufleben der Sonne auf ihrer jährlichen Bahn (vgl. Studien I, S. 35 f.), wie diese solare Bedeutung ganz klar ist für das Fest der Auferstehung des tyrischen Herakles-Melkart (Menander bei Josephus, *Antiqq.* VIII, 5, 3); denn dieser Gott ist unverkennbar ein Sonnengott (vgl. oben S. 152 Anmerk. 2). Aus der Jahreszeit des Klagefestes um den Adonis (s. Studien I, S. 298) lässt sich für die solare Bedeutung kaum etwas ausmachen, da man, wie es scheint, Trauer- und Auferstehungsfeier nahe zusammenstellte, also eine der beiden von ihrem naturgemässen Datum verrückte; auch fanden die Adonisfeste an verschiedenen Orten zu sehr verschiedener Zeit statt.

1. Heilige Bäume bei den Assyrern.

Bei den Assyrern muss nach den uns erhaltenen Darstellungen der heilige Baum eine grosse Rolle gespielt haben. Häufig findet er sich abgebildet, zu seinen Seiten Genien, welche ihm Gaben darbringen [1]. Anderwärts schwebt die von Fittigen getragene Halbfigur des höchsten Gottes Asur über einem Baume, und es stehen ausser den geflügelten Wesen noch Menschengestalten (Priester) in anbetender Geberde zur Seite [2] Darnach scheint hier der Baum vielleicht allgemeines Bild der Gottheiten, speciell aber das des Gottes Asur gewesen zu sein. Wenn der heilige Baum für sich allein im Innern eines Tempels stehend dargestellt wird [3], so ist daraus noch nicht zu schliessen, dass man in dem Baume die Gottheit wohnend dachte; auch hier noch kann er wie jener Tempelbaum auf phönicischen Münzen Zeichen einer Himmelsgottheit sein. Der Baum kommt weiter vor auf den zu Warka (das alttestamentliche Erech) aufgefundenen, jetzt im Britischen Museum aufbewahrten Thonsärgen und ist hier die alleinige bildliche Darstellung; übrigens mögen diese Särge aus ziemlich später Zeit herrühren (nach Schrader [4] vielleicht erst aus der Seleucidenzeit). Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass hier an der Todesstätte der Baum ein Lebenszeichen sein soll und als eben solches auch Bild der Gottheit war. Den in den Abbildungen stark stylisirten und verschnörkelten heiligen Baum, in welchem man nur annäherend noch den Baumtypus erkennen kann [5], hat man (so Lajard, Schrader) für eine Cypresse gehalten; es wird sich

---

1) S. z. B. die Abbildung bei Geo. Smith, Chaldäische Genesis (deutsche Ausgabe 1876) S. 84.

2) S. die Abbildung ebend. S. 98.

3) S. die Abbildung bei Fergusson, *The palaces of Niniveh and Persepolis.* London 1851 S. 298 (*Lord Aberdeen's Black Stone*).

4) »Semitismus und Babylonismus« in Jahrbb. für protestant. Theologie 1875 S. 124 f.

5) Mannhardt a. a. O. Bd. II, S. 262 vermuthet in dieser Darstellung einen mit Bändern aufgeputzten Festbaum, ähnlich dem nordischen Maibaum; vgl. unten 2, *f* über die Frühlingsbäume zu Hierapolis in Syrien.

das aber nach den überdies unter sich verschiedenen Darstellungen kaum ausmachen lassen [1]. Eine Art Pinienzapfen (ein phallisches Symbol?) halten öfters die dem Baum zur Seite stehenden Gestalten in der Hand [2], und die Pinie war der anscheinend semitisch beeinflussten Kybele heilig. Jedesfalls war wohl der heilige Baum eine immergrünende Art und eignete sich desshalb zum Zeichen des Lebens. Ganz anders als dieser heilige Baum und durchaus naturalistisch sind auf den assyrischen Denkmälern die landschaftlichen Bäume, z. B. die Palmen, abgebildet [3].

---

1) In der Abbildung bei Geo. Smith a. a. O. S. 84 könnte man etwa Pinienzapfen erkennen, ebenso in der bei Schrader in Riehm's Handwörterb. des Bibl. Altertums, Art. »Assyrien« S. 110 gegebenen Abbildung. Jedesfalls sind es keine Cypressenfrüchte; aber z. B. die Abbildung bei Smith S. 98 hat andersartige Früchte, welche weder denen der Pinie noch denen der Cypresse gleichen. Die Früchte der Pinie haben zugespitzt-ovale Form, die der Cypresse rundliche. Beides sind durchaus verschiedene Bäume, und die Cypresse kann nicht mit Schrader, Jahrbb. S. 124 als »Pinien-Art« bezeichnet werden. Allerdings ist sonst nicht bekannt, dass die Pinie in Mesopotamien heimisch war; sie wurde nach Griechenland und Italien, wie es scheint, erst später eingeführt, wahrscheinlich doch aus dem Osten, s. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa 3. Aufl. 1877 S. 258 ff. An den Westabhängen des Libanon ist die Pinie jetzt häufig, s. Socin, Palästina S. 52. Dagegen lässt sich die Cypresse, welche in Persien und Syrien seit alten Zeiten heimisch ist, auch in Babylonien wenigstens seit der Zeit Alexander's d. Gr. nachweisen, s. Ritter, Erdkunde Thl. XI. 1844 (»Ueber die asiatische Heimat und die asiatische Verbreitungssphäre der . . . Cypresse« S. 567—582) S. 575 f.

2) S. die Abbildung bei Geo. Smith a. a. O. zu S. 98. Doch vgl. die (wie mir scheint, nicht schwerwiegenden) Zweifel Layard's (Niniveh und Babylon, deutsche Ausg. [engl. Original 1853] S. 338 f.) daran, dass diese Frucht überhaupt für die einer Conifere zu halten sei. An dem »Pinienzapfen« könnte irre machen der Zweig mit solchen Früchten, aber an einer Pinie unmöglichen Blättern, welchen die geflügelte Gestalt hält auf Taf. 34 bei Layard, *The monuments of Nineveh*. London 1853 (*Series* I).

3) S. z. B. die Abbildung bei Geo. Smith a. a. O. S. 92. Der deutlich als Palme zu erkennende Baum einer assyrischen Darstellung bei Félix Lajard (*Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra en orient et en occident. Planches*. Paris 1847. Taf. LI, 2: daneben der Halbmond) hat doch wohl irgendwelche cultische Bedeutung. — Die Früchte (?) des heiligen Baumes bei Layard, Niniveh und Babylon, Taf. XVII *O* sehen Eicheln gleich; aber es könnten auch Knospen irgendwelcher Art sein. — S. verschiedene Typen des heiligen Baumes, welche zum Theil kaum noch einem Baume gleichen, bei F. Lajard,

Ein assyrisches Basrelief aus Khorsabad stellt einen mit (nicht stylisirten) Bäumen, anscheinend Cypressen, bepflanzten Hügel dar mit einem Pyreum; zwischen den Bäumen fliegen und sitzen Tauben, die der semitischen weiblichen Gottheit, der griechischen Aphrodite, heiligen Thiere, welche ihr als Göttin der Fruchtbarkeit geweiht waren[1]; auch die Bäume scheinen hier also der lebenspendenden Göttin zu gelten[2]. — Auf einem in Achat geschnittenen assyrischen Cylinder ist eine Gottheit (Göttin?) dargestellt, einen Stern auf dem Haupte, neun andere Sterne längs des Rückens, vor ihr der Halbmond, unten ein sitzender Hund, ein anbetender Priester, hinter diesem ein Baum und ein gehörntes springendes Thier (Ziege?[3]); der hier dargestellte Baum könnte etwa eine Myrte sein[4].

Bei den Assyrern scheint also der Baum den Göttern überhaupt, unter ihnen besonders dem Asur und der weiblichen Gott-

---

Mithra Taf. XVII, 5. XXVI, 8. XXVII, 2. XXX, 7. XXXI, 1. 2. 6. XXXII, 3. XXXVIII, 4. XLIX, 9. LIV, 5. LIV *B*, 3. LIV *C*, 10. LVII, 8. LXI, 6; bei Layard, *The monuments of Nineveh* (*Series* I), Taf. 6. 7. 7*A*. 8. 9. 25. 39 (Fig. A). 44 (Fig. 2). 45 (Fig. 3). 47 (Fig. 4; vgl. Fig. 1). 50 (Fig. 6).

1) Ueber die Taube als Thier der Astarte-Aphrodite s. m. Artikel »Atargatis« a. a. O. S. 739; mehr bei Engel, Kypros Bd. II, S. 180 ff.; Hehn, Kulturpflanzen S. 297 ff.

2) S. die Abbildung dieses Basreliefs bei Botta, *Monument de Ninive* Bd. II. Paris 1849 Taf. 107 n. 13; Taf. 114. Noch auf andern Darstellungen assyrischer Cylinder und Schalen will Lajard, *Cyprès* S. 62 — 64 die Cypresse als heiligen Baum, speciell als den der weiblichen Gottheit erkennen; es möchte aber noch unentschieden zu lassen sein, ob hier wirklich, wie Lajard vermuthet, neben dem Baume religiöse Weihungen dargestellt sind. S. Abbildungen solcher Cylinder bei Lajard a. a. O. Taf. IX (die hier vorkommenden Bäume sind ganz anders gehalten als der gewöhnliche verschnörkelte heilige Baum und gleichen allerdings Cypressen). Eine ganz andere, sehr unwahrscheinliche Deutung der einen dieser Darstellungen bei Geo. Smith a. a. O. S. 120 f.

3) S. die Abbildung bei Layard, Niniveh und Babylon, Taf. VIII *O* zu S. 604 des englischen Textes. Das hier abgebildete Thier scheint gezackte Hörner zu haben; Ziege und Ziegenböckchen waren sonst aphrodisische Thiere, siehe Gen. 38, 17; vgl. Knobel z. d. St.

4) Es sei noch mit allem Vorbehalt erwähnt, dass nach Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris 1875 S. 85 bei den Assyrern wie bei vielen andern Völkern das Wahrsagen aus Bäumen (ihrem Flistern oder dgl.) üblich gewesen sein soll.

heit heilig gewesen zu sein. Auch da übrigens, wo der heilige Baum dargestellt ist in Verbindung mit den Zeichen des Asur mag er eine als seine Paredros verehrte weibliche Gottheit bezeichnen[1]. Die von den Assyrern am meisten verehrte Göttin, Istar = Astarte, war (bei den Assyrern) Göttin des Venusplaneten. Asur selbst, dessen Naturbedeutung sich mit Sicherheit kaum mehr bestimmen lässt, war allem Anschein nach wie auch die Götter der in den Listen unmittelbar unter ihn gestellten höchsten Trias ursprünglich ein Himmels- oder Sonnengott, worauf seine Attribute: Kreis, Flügel und Pfeil hinweisen[2]. Die andern in ihrer Naturbedeutung erkennbaren assyrischen Götter vertreten Planeten, vielleicht auch verschiedene überirdische Regionen; so wird auf jeden Fall der heilige Baum Zeichen himmlischer Gottheiten sein.

---

2. Heilige Bäume bei Phöniciern und Syrern.

a) Bei den Phöniciern finden sich heilige Bäume besonders im Cultus der weiblichen Gottheiten. Es sind verschiedene Baumarten, welche man den Göttinnen Astarte, Baaltis, oder wie sie sonst genannt wurden, heiligte. Die Spuren ihrer cultischen Bedeutung sind nur noch zum Theil auf einheimisch-phönicischem Boden zu treffen, lassen sich aber darüber hinaus im Aphrodite-Cultus der phönicischen Colonialstädte verfolgen.

Vor allem scheint der Astarte — diesen Namen im weiteren Sinne genommen — heilig gewesen zu sein die immergrünende Cypresse. Dieser Baum findet sich als heiliges Zeichen auf

---

1) Vgl. Schlottmann, Artikel »Astarte« in Riehm's Handwörterbuch S. 112, welcher in dem Baum die durch die weibliche Gottheit repräsentirte (?) Natur oder Welt, in dem darüber schwebenden geflügelten Bilde das des Weltherrn erkennt. Der Weltenbaum ist eine arische Vorstellung (so die Esche Yggdrasil); im religiösen Vorstellungskreise der Semiten hat dieser Gedanke schwerlich eine Stelle.

2) Vgl. *Jahve et Moloch* S. 17 f.

phönicischen und syrischen Denkmälern und Münzen häufig, ohne dass jedoch überall seine Beziehung auf die weibliche Gottheit deutlich wäre. Auch da aber, wo hier die Cypresse in Verbindung mit männlichen Gottheiten erscheint, ist es nicht unmöglich, dass sie die ihnen beigesellte Göttin repräsentirt. — Auf kaiserlichen Münzen von Heliopolis in Cölesyrien (Baalbek) sieht man eine Cypresse, in einem Tempel stehend [1]. Heiliges Symbol ist dieser Baum ferner unverkennbar auf dem vielbesprochenen palmyrenischen Denkmal des Capitolinischen Museums, wo die Gottheiten Aglibol und Malachbel, zu den Seiten einer Cypresse stehend, sich die Hand reichen [2]. Auf einem zweiten palmyrenischen Denkmal desselben Museums, einem Altar, stellt die Abbildung der Rückseite eine fruchttragende Cypresse dar, an der Spitze von einer Binde umwunden; aus den oberen Zweigen biegt sich ein Knabe heraus, einen Widder auf den Schultern tragend. Der Altar war nach der Inschrift der Vorderseite dem hier über dem Adler strahlenbekränzt abgebildeten *Sol sanctissimus* gewidmet; dieser Gott wird nach der palmyrenischen Seiteninschrift, welche unter dem Bilde einer mit Greifengespann auffahrenden Jünglingsgestalt steht, zu identificiren sein mit dem hier genannten Malachbel [3]. — Wahrscheinlich sind auch die drei auf der Rückseite eines

---

1) S. Mionnet, *Description de médailles antiques* Bd. V, S. 302 n. 123 (Philipp. sen.), S. 303 n. 128 (Otacilia); Abbildung bei F. Lajard, *Cyprès* Taf. VI, 5. — Auf einem Basrelief von Khorsabad (bei Botta a. a. O. Taf. 141) ist eine von Assyrern eroberte (also nicht-assyrische) Stadt dargestellt mit einem Tempel, welcher nach Lajard S. 59 f. Cypressen aufweisen soll; Lajard vermuthet, dies sei ein phönicischer Tempel der Astarte. Es sind aber überhaupt die »Cypressen« als solche kaum zu erkennen, nicht einmal deutlich als Bäume.

2) S. die Abbildung bei Lajard, *Cyprès* Taf. III, 1. Ob, wie Lajard S. 39 ff. weitläufig ausführt, die Cypresse hier das Zeichen der Liebesgöttin (Astarte-Aphrodite) sei, unter deren Schutze die beiden Götter sich vereinen, wird sich kaum entscheiden lassen.

3) S. die Abbildungen der vier Altarseiten bei Lajard a. a. O. Taf. I. Ich lasse es auch hier auf sich beruhen, wie es sich mit den weit ausgesponnenen Untersuchungen Lajard's S. 19 ff. verhalte, wonach der Knabe ein Eros, der Baum ein Symbol seiner Mutter Aphrodite sein soll. Uns genüge, dass die Cypresse hier unverkennbar heilige Bedeutung hat.

kleinen Bronzethrones aus Syrien dargestellten Cypressen heilige Symbole, da der Thron jedesfalls eine Weihegabe war; er ist ohne Inschrift, die Lehnen zeigen zwei Löwen[1].

Auch die Cypresse, welche sich auf kaiserlichen Münzen von Damask abgebildet findet, mag die Bedeutung eines heiligen Baumes haben; daneben steht ein »Silen« (?) mit einem Schlauch auf der Schulter, die eine Hand wie anbetend (?) gegen die Cypresse erhoben[2]. Dass die Cypresse auf syrischen Münzen, wenn auch vielleicht zuweilen Symbol des Landes, doch in andern Fällen wirklich heiliges Zeichen sei, geht nicht nur aus den erwähnten Münzen von Heliopolis hervor, wo sie im Tempel steht, sondern doch wohl auch aus der Abbildung einer Cypresse zwischen Pferd und Stier auf Münzen von Damask (aus der Kaiserzeit)[3], da jene beiden Thiere wahrscheinlich als bestimmten Gottheiten geweihte hier in Betracht kommen, das Pferd als Thier des Sonnengottes, der Stier bekannt ebenfalls als Zeichen der semitischen männlichen Gottheiten[4]. Ebenso scheint zu urtheilen über die Cypresse zwi-

---

1) S. die Abbildung bei Lajard Taf. V; er hält S. 51 ff. die mittlere und höhere Cypresse auch hier für ein Bild der Aphrodite, die beiden Cypressen zur Seite für Aglibol und Malachbel (?!). Dass jener Thron aus Beirût stamme (Scholz, Götzendienst S. 294, woran hier Folgerungen für Namen und Cultus von Berytos geknüpft werden), ist aus Lajard's Angaben nicht zu ersehen. — Nach einer ungenügenden Abbildung bei Pembroke scheinen ebenfalls drei Cypressen abgebildet zu sein auf einer Münze von Apamea in Syrien, s. Lajard S. 57 f.

2) Mionnet Bd. V, S. 292 n. 61 (Sever. Alex.). n. 62 (Philipp. sen.), S. 294 n. 77 (Philipp. jun.), S. 295 n. 85 und *Supplément* Bd. VIII, S. 204 n. 48 (Trebon. Gall.). Eine Abbildung bei Lajard, Taf. VII, 1. — Ueber den schlauchtragenden »Silen« auf Münzen von Damask und Tyros s. Lajard S. 91 ff. Die weibliche Figur, vor welcher er zuweilen steht, muss nicht nothwendig Astarte sein, welche dann auf den andern Münzen durch die Cypresse vertreten sein soll (Lajard S. 92 f.); diese Figur könnte etwa Personification der Stadt sein, wozu noch kommt, dass der schlauchtragende Silen auf den Münzen verschiedener römischer Colonialstädte für sich allein ohne weibliche Figur oder Baum abgebildet ist (Lajard S. 93). Der Umstand, dass er, auch für sich allein stehend, die Rechte erhoben hat (s. z. B. eine Münze von Troas bei Mionnet Bd. II, S. 645 n. 110 [M. Aurel.]), macht es sehr zweifelhaft, ob mit diesem Gestus Anbetung ausgedrückt sein soll.

3) Mionnet Bd. V, S. 295 n. 83 (Trebon. Gall.), S. 296 n. 89 (Volusian.); Abbildung bei Lajard Taf. VI, 3.

4) Für das Pferd als Zeichen des Sonnengottes vgl. die »Sonnenpferde« II Kön.

schen einem Löwen und einem Stier auf Münzen Elagabal's aus der phönicischen Inselstadt Arados[1], da der Löwe häufig vorkommt in Verbindung mit den weiblichen Gottheiten der Semiten[2]. Auch ist zu beachten eine damascenische Münze der Otacilia mit einem zwischen zwei Gestalten (von denen die eine, weibliche, eine Libation darbringt) stehenden Altar, darüber eine Cypresse[3]. — Wenn auf Münzen Iberiens (Lusitaniens) die Cypresse sich abgebildet findet[4], so dürfen wir annehmen, dass die phönicischen Colonisten hier wie anderwärts Diejenigen waren, welche den in Asien heimischen Baum nach dem Westen verpflanzt hatten. Auf Münzen von Balsa in Lusitanien hat man eine Cypresse (?) erkennen wollen, eingepflanzt in die Mitte eines Halbmondes[5]; es würde dies (wenn die sehr zweifelhafte Deutung des einen Theiles der Abbildung als Cypresse richtig sein sollte) auf eine Verknüpfung der Cypresse mit phönicischem Monddienste sich beziehen. — Wie dem sei, jedesfalls weisen jene Götternamen, in deren Verbindung wir der Cypresse auf palmyrenischem Boden begegneten, wieder in die Gestirnwelt: Malachbel ist der palmyrenische Sonnengott, Aglibol Mondgott[6].

23, 11; über den Stier als Zeichen des Baal s. m. Art. »Baal« S. 33 f. Dagegen betrachtet Lajard den Stier als Bild der syrischen Göttin (eine Bedeutung, welche mir sehr zweifelhaft scheint) und findet (S. 86) die Erklärung jener damascenischen Münzbilder: Pferd = Sonnengott, Stier = Mondgöttin (nach Eckhel's Vorgang) dadurch nahe gelegt, dass auf einer autonomen Münze von Damask die eine Seite die strahlenumkränzte Büste des Sonnengottes, die andere die Büste der Mondgöttin über dem Halbmond zeigt (Mionnet Bd. V, S. 283 n. 10), womit freilich für Pferd und Stier nichts bewiesen ist.

1) Mionnet Bd. V, S. 466 n. 858—860; Abbildungen bei Lajard Taf. VI, 1. 2.

2) S. m. Artikel »Atargatis« S. 739.

3) De Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte* S. 47 n. 6, Taf. II n. 10.

4) Lajard S. 287—292.

5) Lajard S. 289 f., Taf. XX, 2. Balsa war wahrscheinlich eine phönicische Colonie (Movers, Phönizier Bd. II, 2 S. 643 f.). Uebrigens ist von Andern diese »Cypresse« für einen Pinienzapfen (!) gehalten worden, was nach der bei Lajard gegebenen Abbildung nicht unbedingt abzuweisen ist; auf Münzen von Ostur (Lajard Taf. XX, 3. 4) ist die deutlich erkennbare Cypresse ganz anders dargestellt.

6) S. m. Artikel »Baal« a. a. O. S. 33 f.

Diese Belege für Heiligkeit der Cypresse zeigen mit irgendwelcher Beweiskraft diejenige Gottheit nicht an, in deren Dienst der Baum gestellt war[1]. Dass aber die Cypresse insbesondere der weiblichen Gottheit galt, ergibt sich mit ziemlicher Gewissheit aus dem Namen Βηρούθ, welchen eine phönicische Göttin, die Gemahlin des Ἐλιοῦν, d. i. des Adonis[2], also nach anderweitiger Benennung die Baaltis[3], bei Philo Byblius[4] führt; denn kaum kann dieser Name etwas anderes sein als ברות = aram. בְּרוּתָא, hebräisch בְּרוֹשׁ ‚Cypresse'[5]. Die Göttin selbst also wurde nach dem Baume genannt, welcher sie darstellte, ein Name allem Anschein nach verkürzt aus *Baalat Berût* (vgl. בַּעַל תָּמָר, bei Philo Byblius: Demarûs), also nicht gerade anzeigend, dass der Baum selbst für die Göttin angesehen wurde. Die Bedeutung der dem Sonnengott Adonis beigesellten Baaltis lässt sich unmittelbar kaum bestimmen, es ist nur zu vermuthen, dass sie ursprünglich wie Astarte Mondgöttin, später etwa gleich dieser Göttin des Venusplaneten war. Die zu Aphaka am Adonisfluss verehrte »Aphrodite« war ohne Zweifel dieselbe, welche an der Mündung dieses Flusses, zu Byblos, in Gemeinschaft mit Adonis verehrt wurde, d. i. Baaltis. Die Göttin von Aphaka aber fanden wir durch einen

---

1) Die mit staunenswerther Gelehrsamkeit geschriebene oft erwähnte Abhandlung Lajard's lässt in allen oben erwähnten Fällen die Cypresse als Baum der semitischen Aphrodite (Astarte) gelten; ich kann hier wie anderwärts den lose zusammenhängenden Combinationen des scharfsinnigen Forschers nicht durchaus folgen, ganz abgesehen von seiner historisch unhaltbaren in Creuzer's Manier vorgetragenen Zurückführung der religiösen Erscheinungen bei den verschiedensten Völkern auf einen gemeinsamen Archetypos. Wirklicher Hinweis auf die Beziehung der Cypresse zur Astarte ist auf einheimisch-phönicischem Boden einzig der Name Βηρούθ.

2) Studien I, S. 36. 299. 3) Ebend. S. 301.

4) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 12 S. 567.

5) Die Erklärung von Βηρούθ aus בְּרוּת = hebr. בְּרִית ‚Bund' (Schröder, Phöniz. Sprache S. 136) ist lautlich statthaft, aber sachlich unannehmbar. Wenn auch der Gottesname בַּעַל בְּרִית vorkommt (s. m. Artikel »Baal« S. 32), so konnte doch unmöglich eine den Bund schützende Gottheit schlechthin »Bund« genannt werden, selbst nicht in nur abgekürzter Bezeichnung. Ueberdies war das Schützen der Bündnisse doch wohl wie bei den Sichemiten so auch sonst die Sache des höchsten männlichen Gottes, ebenso bei den Griechen vornehmlich des Zeus.

Stern bezeichnet[1]. Dass Βηρούθ wirklich die Cypresse bedeute, scheint eine Bestätigung zu erhalten durch einen andern Gottesnamen ebenfalls bei Philo: Βραθύ[2]. So nannten die Griechen den der Cypresse sehr ähnlichen (auch als *cupressus Cretica* bezeichneten) Sadebaum[3]. Βραθύ ist wohl nur andere Form oder Aussprache für בְּרוֹת; welcherlei Gottheit aber mit Philo's Βραθύ gemeint sei, ist nicht zu ermitteln.

Dass die Cypresse speciell der weiblichen Gottheit der Phönicier heilig war, erhält weitere Bestätigung durch einzelne Hinweisungen auf die Verbindung dieses Baumes mit dem Cultus der Aphrodite an solchen Orten, wo directer phönicischer Einfluss annehmbar ist. Zu Psophis in Arkadien stand nach Pausanias[4] auf dem Grabe des Alkmeon ein Cypressenhain, dessen hochragende Bäume man nicht fällte, weil sie als dem Alkmeon heilig galten; die Einheimischen nannten sie »Jungfrauen«. Dass an diesem Orte phönicischer Einfluss vorliegt, dürfen wir vermuthen aus dem Tempel der Aphrodite Erykine, welcher nach Pausanias zu Psophis stand; die auf dem sicilischen Berge Eryx verehrte Aphrodite ist die Astarte[5]. Auch war Psophis, die Gründerin

---

1) S. oben S. 160. — Gerade als Baum der lebenspendenden Göttin scheint die Cypresse bei den Abendländern zum Todtenbaum geworden zu sein, was zu erweisen Lajard's Untersuchung nicht erfolglos anstrebt. Ebenso scheint es sich mit der Fichte der Kybele zu verhalten (Plinius *N. h.* XVI, 10 [18], 40 bezeichnet die *picea* als *feralis arbor*). Es ist schwerlich richtig, wenn Preller, Griech. Mythologie Bd. I, S. 534 die Cypresse als »schwermüthigen« Baum der phrygischen Göttermutter geweiht sein lässt und in der Fichte des Kybelecultus ein »Symbol des Winters und der Trauer« erkennt; in den vorliegenden Darstellungen des Kybele-Mythos hat nur die Deutung des immergrünenden Baumes als Zeichen des nicht ganz ersterbenden Naturlebens eine Stelle (s. unten S. 203 ff.). Die Deutung der Cypresse bei Servius (*ad Aeneid.* III, 680): *quae arbor ideo mortuis consecratur, quod caesa semel nescit renasci* ist deutlich gesuchte Zurechtlegung aus später Zeit.

2) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 7 S. 566.

3) Plinius, *N. h.* XII, 17 (39), 78; XXIV, 11 (61), 102; vgl. Lajard S. 89. Es muss jedoch bemerkt werden, dass Philo Βραθύ unter göttlich verehrten Bergen nennt. Hatte ein heiliger Berg nach dem heiligen Baum seinen Namen? Vgl. unten III »Höhen« 1, *b*.

4) L. VIII, 24.

5) S. oben S. 179 Anmerk. 1; vgl. noch Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 273.

der arkadischen Stadt, nach Einigen die Tochter des Eryx, eines Fürsten in Sikanien[1]. — Um jenes seltsame an die Derketo erinnernde Gottesbild bei Phigalia in Arkadien standen Cypressen[2]. — Da Korinth eine alte Stätte phönicischen Aphroditedienstes war[3], so darf hier ferner erwähnt werden ein Cypressenhain daselbst, Kraneion genannt, mit einem Heiligthum des Bellerophon und einem Tempel der Aphrodite Melainis[4]. — Auf Kreta, der seit alten Zeiten von den Phöniciern colonisirten Insel, stand bei Knosos ein heiliger Cypressenhain[5]. — Auch mag darauf verwiesen werden, dass der phrygischen Göttermutter, deren Gestalt doch wohl nicht ohne semitische Züge ist[6], neben der in ihrem Cultus häufiger vorkommenden Pinie auch die Cypresse heilig war[7].

---

b) Nicht nur die Cypresse war der Baaltis-Astarte geweiht; wie die kyprische Aphrodite selbst, wird auch die ihr heilige

---

1) Pausanias a. a. O.

2) Ders. VIII, 41, 4; vgl. oben S. 166 Anmk. 1. Ueber cultische Zusammenhänge zwischen dem Peloponnes (namentlich Elis) und Phönicien s. Material bei Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape* (oben S. 165 Anmerk. 1) S. 49 ff., der, wenn man auch Einzelheiten bezweifeln kann, jedesfalls im Allgemeinen das Vorhandensein solcher Zusammenhänge nachgewiesen hat. Psophis lag an der Grenze von Elis.

3) Preller a. a. O.; vgl. unten S. 201 über Hellotis, auch oben S. 174 über Melikertes.

4) Pausanias II, 2, 4.

5) Diodorus Sicul. V, 66, 1. Vgl. Hermippos bei Athenäus I, 49 S. 27 *f*, nach welchem das »schöne Kreta« Cypressen »für die Götter« lieferte. Ueber die Cypressen auf Kreta s. Hoeck, Kreta Bd. I, S. 36 f.; ob unter den »Cypressen« dieser Insel überall der von Plinius als *cupressus Cretica* bezeichnete Sadebaum zu verstehen ist? Vgl. noch *N. h.* XVI, 33 (60), 141: *huic* [der Cypresse] *patria insula Creta.* 6) S. unten S. 203.

7) So wenigstens nach Probus zu Virgil, *Georg.* II, 84: *Idaeas . . . cyparissos ideo dicit, quod copiosae sunt in nemore matris magnae.* — Weiteres Material für die Heiligkeit der Cypresse bei den Griechen s. bei Hehn a. a. O. S. 248. 530 f. Wahrscheinlich auf dem Wege des Cultus wurde die Cypresse von den Phöniciern nach Cypern verpflanzt und wanderte von dort weiter zu den Griechen. Cypern mag von diesem Baum seinen Namen (כֹּפֶר, Κύπρος) erhalten haben (vgl. Ritter, Erdkunde Thl. XI, S. 577). Allerdings lässt sich für κυπάρ-ισσος eine semitische Grundform כֹּפֶר weder im Phönicischen noch im Hebräischen nachweisen; aber Gen. 6, 14 kommt ein sonst nicht belegbarer, wie es scheint, archai-

Myrte, eine vorderasiatische Pflanze, in ihrem Dienst aus den Ländern, wo Astarte verehrt wurde, zu den westlichen Völkern gekommen sein. Die Myrte (μύρτος, μυρσίνη, μυρρίνη) scheint um ihres balsamischen Duftes willen den Namen der Myrrhe (μύρον, μύρρα, σμύρνα), hebräisch מֹר, getheilt zu haben[1]. In den Erzählungen von der Mutter des Adonis, d. i. der Astarte, wechseln Myrten- und Myrrhenbaum. Um ihres immergrünen graciösen Gezweiges und ihres lieblichen Duftes willen war die Myrte der Liebesgöttin geweiht; zudem sind Standort der »uferliebenden« Myrte feuchte Plätze, wo die dem feuchten Elemente holde Göttin, die an Quellen verehrte und später halbfischgestaltet dargestellte Göttin der Fruchtbarkeit, Astarte-Atargatis, ihren Wohnort hat[2]. — Um den Halteplatz der himmlischen Reiter als einen lieblichen Ort zu schildern, beschreibt ihn der Prophet Sacharja als einen Myrtengrund (1, 8 ff.). In der späteren Zeit bildeten Myrten einen Bestandtheil an den Hütten des Laubhüttenfestes[3], auch in der εἰρεσιώνη[4] (dem Lulab), jenem Büschel, welchen die

---

stischer Baumname גֹּפֶר vor, womit etwa die Cypresse gemeint sein könnte (vgl. Hehn S. 248): aus Gopherholz soll Noah die Arche bauen, wie das leichte, schwer faulende Cypressenholz von den Phöniciern zu Schiffsbauten verwendet wurde. Für den Lautübergang von כֹּפֶר in Κύπρος, κυπάρισσος vgl. κύπρος, Cyperblume = hebräisch כֹּפֶר; statt des hebräischen *o* wurde im Phönicischen vielfach *ü* (auch *i*) gesprochen, s. Schröder a. a. O. S. 134 ff. — Cypern war bekanntlich Hauptsitz des Aphroditecultus, d. h. des Cultus der Astarte, der von dort zu den Griechen kam, mit ihm also wahrscheinlich der cyprische Baum. Die Frage, ob Aphrodite gänzlich mit der Astarte zusammenfällt, die z. B. von Preller verneint wird, will ich nicht entscheiden. Es scheint mir möglich, dass in Aphrodite eine ursprünglich griechische Göttin nur fast gänzlich semitisirt worden ist durch Verschmelzung mit Astarte. Ich nehme darum mit gewissenhafter Zurückhaltung von dem reichen Material, welches der Aphroditedienst überhaupt für heilige Bäume bietet, nur auf solche Stätten des Aphroditedienstes Bezug, wo directer phönicischer Einfluss nachweisbar oder doch wahrscheinlich ist. Ich bin darin zurückhaltender gewesen als das vortreffliche Buch von Hehn, durch welches ich auf viele dieser Zusammenhänge geleitet worden bin.

1) So Schröder S. 134, Hehn S. 525. Der Lautübergang von *o* zu *ü* wie im Κύπρος = כֹּפֶר.

2) S. oben S. 165 f. 3) Neh. 8, 15.

4) Josephus, *Antiqq.* III, 10, 4. Dagegen wird Lev. 23, 40 die Myrte nicht erwähnt.

Juden tragen an eben jenem freudigen Feste, welches (ursprünglich wenigstens) den Dank für die Naturgaben zum Ausdruck bringt.

Nach Servius[1] wurde die Tochter des Kinyras, Myrrha, nachdem sie mit ihrem Vater in blutschänderischem Umgang gelebt, in einen Myrtenbaum verwandelt, aus welchem Adonis geboren ward. Den Schauplatz der Begebenheit nennt Servius nicht; Kinyras gilt aber sonst als königlicher Aphrodite-Priester zu Paphos auf Cypern[2], der seit alter Zeit von Phöniciern bewohnten Insel. Panyasis bei Apollodor[3] lässt in derselben Erzählung die Smyrna in einen Myrrhenbaum verwandelt werden; wenn bei ihm der Vater Theias als assyrischer (= syrischer) König bezeichnet wird, so weist hier, abgesehen vom Adonisnamen, Syrien auf semitischen Ursprung dieser Erzählung[4]. Als assyrischen König bezeichnet den Kinyras, den Vater der in einen Myrrhenbaum verwandelten Smyrna, des Adonis Mutter, auch Hyginus[5]. Die Verwandlung der Myrrha in einen Myrrhenbaum im Lande Sabäa (in Arabien) erzählt ferner Ovid[6]; ob er als Wohnsitz des Vaters Cinyras die Insel Cypern denkt, bleibt unklar[7]. Da die Erzählung überall von einem Baum lautet, die arabische Myrrhe aber eine Staude ist, so war ursprünglich sicher eine Myrte gemeint; erst die Späteren wohl unterschieden Myrrhe und Myrte. — Dass die Myrte oder Myrrhe dieser Erzählung in der That nichts anderes ist als Symbol der in der phönicischen

---

1) *Ad Aeneid.* V, 72. 2) Engel, Kypros Bd. II, S. 94 ff.

3) L. III, 14, 4.

4) Vgl. Studien I, S. 299 f. Auch der Name Κινύρας ist ohne Zweifel phönicisch = hebräisch כִּנּוֹר, da die Griechen den Kinyras als musischen Künstler bezeichnen, welcher von seinem κινύρα genannten Instrumente den Namen erhalten habe, s. Engel a. a. O. S. 109 ff. Der Widerspruch von Movers (Artikel »Phönizien« S. 396) gegen phönicischen Ursprung der Erzählungen von der Myrrha, weil nämlich die Myrrhenstaude weder in Phönicien noch auf Cypern wachse, sondern in Arabien heimisch sei, wird gehoben durch die aus eben jenen Erzählungen sich ergebende Verwechselung von Myrrhe und Myrte. 5) *Fab.* VIII.

6) *Metamorph.* X, 298 ff.

7) Vgl. über den Mythos von der Myrrha überhaupt Engel Bd. II, S. 563 ff.

Colonie Paphos verehrten Aphrodite-Astarte zeigt eine Erzählung des Polycharmos bei Athenäus[1], wonach Aphrodite naukratischen Seefahrern, welche ihr Bild aus Paphos mit sich führten und im Sturm um Rettung anflehten, sich offenbarte, indem sie das ganze Schiff plötzlich mit Myrtenzweigen und süssem Duft erfüllte; Bild und Myrtenzweige wurden nach glücklich vollendeter Fahrt zu Naukratis im Aphroditetempel niedergelegt[2]. — Nach Seuleukos bei Athenäus[3] hiess ein aus Myrten geflochtener riesiger Kranz, welchen man zu Korinth am Feste der Ἑλλώτια umhertrug, ἑλλωτίς nach dem gleichlautenden Namen der Europa[4]. Nach dem *Etymologicum Magnum* war Ἑλλωτίς ein Name der zu Korinth verehrten Athene. Hesychios versteht Ἑλλώτια von einem Feste der Europa auf Kreta[5]. Europa ist keine andere als die phönicische Mondgöttin Astarte und ihr Name Ἑλλωτίς wahrscheinlich sonst freilich nicht belegbares, aber dem oft vorkommenden masculinischen אל entsprechendes phönicisches אֵלַת ‚Göttin' (-ις = griechische Endung wie in Βααλτίς = בעלת; oder auch אֵלָתִי ‚meine Göttin', vgl. אֲדֹנָי)[6].

---

c) Auch die Palme scheint als der Astarte heilig gegolten zu haben. Auf Münzen von Tyros ist öfters ein Silen abgebildet

---

1) L. XV, 18 S. 675 f.

2) Bei dieser Erzählung an phönicischen Cultus zu denken, gestattet schon die Erwähnung von Paphos. Hehn S. 195 macht weiter darauf aufmerksam, dass zwischen der ägyptischen Küste, wo Naukratis lag, und dem Mutterlande Phönicien wie seinen Colonieen auf Cypern seit uralter Zeit cultische Wechselbeziehungen bestanden, so dass in Naukratis sehr wohl phönicischer Cultusbrauch anzunehmen ist. Vgl. über derartige Beziehungen: Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's Bd. I, 1868 S. 151 ff.

3) L. XV, 22 S. 678 *b*.

4) Ebenso Hesychios: ἑλλωτίς· Εὐρώπης στέφανος πλεκόμενος, πηχῶν εἴκοσι.

5) Vgl. noch *Etymolog. Magn. s. v.* Ἑλλωτία: Ἡ Εὐρώπη τὸ παλαιὸν ἐκαλεῖτο· ἢ ὅτι οἱ Φοίνικες τὴν παρθένον ἑλλωτίαν καλοῦσιν [? vgl. Gesenius, *Monum. Phoen.* S. 389]· ἢ παρὰ τὸ ἑλεῖν κτλ.

6) So Movers, Artikel »Phönizien« S. 407; Schröder S. 126. Vgl. in nabatäischen Inschriften אלת (*Allat?*) als Name einer Göttin. M. Schmidt zu Hesych. *s. v.* Ἐλλώτια schlägt daneben vor eine griechische Etymologie: von ἐκ

ganz in derselben (anbetenden?) Stellung vor einer Palme [1], in welcher wir ihn oben [2] vor der Cypresse fanden. Allein die Palme kommt auch sonst sehr häufig auf Münzen von Tyros wie überhaupt Phöniciens und Palästina's vor, wo sie offenbar nicht Bild irgendwelcher Gottheit, sondern einfach Symbol des palmentragenden Landes ist. Dass sie heiliges Zeichen sei, ist dagegen ziemlich wahrscheinlich da, wo auf den Münzen von Tyros neben Palme und Silen ein Tempel und Altar [3] oder ein Stern [4] abgebildet ist, auch da, wo, ebenfalls auf Münzen von Tyros, (ohne Silen) nur Palme und Altar sich dargestellt finden [5]. — In Grotten Phöniciens hat man rohe Abbildungen von Palmbäumen oder Palmenzweigen neben einem auch sonst häufig vorkommenden Triangel gefunden; dieser ist wahrscheinlich der κτείς, und beides sind dann Symbole der weiblichen Gottheit, in deren Dienst in diesen Grotten Prostitution getrieben werden mochte; in zweien derselben findet sich eine Nische für das Bild der Gottheit [6]. — Wenn als Mutter des Adonis einmal [7] statt der Myrrha Θυμαρέτη genannt wird, so könnte man etwa in diesem Namen das hebräische תָּמָר ‚Palme' wiedererkennen [8]. — Dass die Palme bei den Phöniciern

---

und λωτίζειν (λῶτα). Ueber phönicischen Einfluss auf den Cultus zu Korinth vgl. oben S. 174, 198 und dazu noch die Bezeichnung der dort verehrten Athene mit Φοινίκη (Movers a. a. O. S. 394 Anmerk. 41). — Weiteres Material für die Verbindung der Myrte mit der Aphrodite, welches nicht so deutlich wie die oben angeführten Stellen auf phönicische Ursprünge verweist, s. bei Engel, Kypros Bd. II, S. 187 ff.; Hehn S. 193 ff. 525.

1) Mionnet Bd. V, S. 434 n. 650 (Elagab.), S. 438 n. 674 (Sever. Alex.). S. 443 n. 703 (Trebon. Gall.; auf dieser Münze scheint nach Mionnet's Beschreibung der Silen nicht gegen die Palme, sondern gegen die darüber in einem Tempel stehende Göttin die Hand auszustrecken); *Supplément* Bd. VIII, S. 305 n. 320. 321 (Carac.), S. 306 n. 326 (Elagab.).

2) S. 194. 3) Mionnet Bd. V, S. 443 n. 703.

4) Ebend. S. 434 n. 650; *Supplément* Bd. VIII, S. 306 n. 326; auf beiden Münzen ausserdem noch eine Muschel, vielleicht als Zeichen der Astarte, s. oben S. 181 f., Abbildung bei Lajard, *Cyprès* Taf. VII, 5.

5) Mionnet Bd. V, S. 433 n. 646 (Elagab.), S. 440 n. 687 (Phil. sen.).

6) Renan, *Mission de Phénicie* S. 651 ff., woselbst Abbildungen.

7) *Schol. ad Dionys. Perieget.* v. 509 S. 354 *ed.* Bernhardy.

8) So Movers, Artikel »Phönizien« S. 396, der jedoch unberechtigt die

überhaupt gottesdienstliche Bedeutung hatte, ist nicht unwahrscheinlich, da sie in der Ornamentik des Salomonischen wie des Ezechielischen Tempels eine Stelle fand[1].

---

d) Neben Cypresse, Myrte und (?) Palme waren noch andere immergrünende Bäume den phönicischen Göttinnen geweiht. Silius Italicus[2] erwähnt einen der karthagischen Elisa (zunächst jedesfalls eine Göttin, deren Namen ich aber aus dem Phönicischen nicht zu erklären weiss) geheiligten Hain aus Taxusbäumen und Kiefern (*piceae*). Eines Haines zu Karthago mit dem von Dido erbauten Tempel der »Juno« gedenkt auch Virgil[3].

Es mag hier daran erinnert sein, dass der phrygischen Kybele die Pinie und Fichte (die bei Griechen und Römern nicht genau unterschieden werden) heilig waren und in den Kybele-Mythen eine grosse Rolle spielen. Vieles, was von dieser Göttin und dem mit ihr verbundenen Attes erzählt wird (ihr Name Ammas [אֵם?] neben der Bezeichnung »grosse Mutter«, ihr Cultus auf Bergen, ein Stein als ihr Bild, ihre Verehrung durch Verschnittene; das Ersterben und Wiedererwachen des Attes) macht durchaus den Eindruck, als ob hier semitische Vorstellungen vorlägen, wie auch die Abbildungen der phrygischen Göttin von Pessinus[4] deutlich auf einen assyrischen Archetypos zurückgehen. Etwaige semitische Elemente in der phrygischen Religion wären als später hinzugekommene anzusehen; denn der Abstammung nach scheinen die Phryger Arier gewesen zu sein. — Dass der Göttermutter Kybele die Pinie (*pinus*) heilig galt, begründet der Mythos

---

Myrrha eine auf Irrthum beruhende Entstellung dieser ursprünglichen »Palme« sein lässt, s. oben S. 200 Anmerk. 4. Eher sieht das vereinzelte Θυμαρέτη wie eine Corruption aus, um so mehr, als bei Apollodor III, 14, 3 die Mutter des Adonis genannt wird Μεθάρμη.

1) Wir kommen unten *g* auf cultische Bedeutung der Palme zurück.

2) L. I, 81 ff. 3) *Aen.* I, 441 ff.

4) Hier wurde nach Strabo X, 6, 3 die Göttermutter (Kybele) verehrt, welche nach dem die Stadt überragenden Berge Dindymon den Namen Dindymene führte.

bei Ovid[1] mit der Verwandlung ihres Lieblings Attes in diesen Baum:

Et succincta comas hirsutaque vertice pinus,
Grata deûm matri: siquidem Cybeleïus Attis
Exuit hâc hominem, truncoque induruit illo[2].

Nach einer andern Form dieses Mythos bei Arnobius[3], der aus den Mittheilungen eines Timotheus schöpfte, war die Pinie (*pinus*), welche an gewissen Tagen feierlich in das Heiligthum der Göttermutter getragen wurde, ein Bild jenes Baumes, unter welchem Attis, sich entmannend, seinen Geist aufgab; die Göttin habe diesen Baum sich geweiht zum Trost in ihrem Schmerze. Man umwand den Stamm des Baumes mit wollenen Binden, nach Arnobius zur Erinnerung daran, dass Ia, des Attes Braut, die erkaltenden Glieder des Sterbenden mit wollenen Decken zu erwärmen suchte; man hing zur Zier an des Baumes Zweige Veilchenkränze (die das jugendliche Leben des Attes darstellende Frühlingsblume)[4] — weil ein Veilchen aus dem Blute des Attes erwachsen war und mit dieser Erstlingsblume die Mutter die Pinie, des unheilvollen Schicksals Zeugen, geschmückt hatte; auch das Blut der Ia, die sich am Leichnam des Attes den Tod gegeben, hatte sich in Veilchen gewandelt (mit ἴον ‚Veilchen' scheint der Name Ia zusammenzuhängen?[5]); die Göttermutter bestattete die Braut neben dem Attes, und auf dem Grabe entstand ein Mandelbaum, der Leichenklage Bitterkeit bedeutend; jene Pinie aber trug die Göttermutter in ihre Höhle und vereinte sich dort mit Attes in Klagen. Des Agdestis (eine aus der Kybele herausge-

1) *Metamorph.* X, 103 ff.

2) Deutlich ist hier die Pinie (nicht Fichte) beschrieben mit dem kahlen Stamm: aufgebundenen Haares, nur am Wipfel stachelig.

3) *Adv. nationes* V, 7. 16. 39.

4) Das Veilchen, ἴον, *viola* (Bezeichnungen, welche sich mit unserm Veilchen nicht ganz zu decken scheinen) soll aus Kleinasien nach Griechenland gekommen sein, s. Hehn S. 224, welcher die für diese Annahme gerade in den Violen der phrygischen *sacra* liegende Stütze übersehen hat.

5) So P. Scholz, Götzendienst S. 338.

bildete Gestalt)[1] Bitte an Zeus, Attes möge wieder aufleben, konnte nicht gewährt werden; dagegen gestattete Zeus, dass der Leichnam nicht verwese, das Haar immer wachse und der kleine Finger sich ständig bewege; damit zufrieden weihte Agdestis den Leichnam zu Pessinus, errichtete dort ein Priesterthum und veranstaltete jährliche Feiern. — So bei Arnobius. Das wachsende Haar des Attes ist deutlich das immergrüne nadelbedeckte Gezweige der Pinie, der stets bewegliche Finger ihr im Winde schwankender Wipfel[2]; es geht also noch aus des Arnobius Erzählung hervor, dass statt des Todes unter der Pinie die Verwandlung in eine solche ursprünglich erzählt wurde wie bei Ovid. Dies bestätigt auch die bei Arnobius bezeugte Vorstellung von der im Tempel aufgepflanzten Pinie: *cur . . . pinus ipsa paulo ante in dumis inertissimum nutans lignum mox ut aliquod praesens atque augustissimum numen deûm matris constituatur in sedibus?*[3]

Nach Julius Firmicus wurde in den phrygischen Feiern zu Ehren der Göttermutter alljährlich ein Pinienbaum (*arbor pinea*) gefällt und mitten daran das Bild eines Jünglings befestigt[4]. Servius[5] sagt von der Pinie (*pinus*), sie sei *in tutela matris deûm.* Für das Geweihtsein der Pinie an Kybele ist ferner zu vergleichen eine Stelle bei Martial[6], wo der Wanderer gewarnt wird, sich

---

1) Der Name Agdistis, abgeleitet von dem heiligen Felsgipfel Agdos bei Pessinus (Arnobius V, 5; vgl. Pausanias I, 4, 5) kommt vor als Bezeichnung der Kybele bei Strabo X, 3, 12. XII, 6, 3; in phrygischen Inschriften Ἄγγδιστις, s. Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 531.

2) Vgl. Preller, Griech. Mythol. Bd. I, S. 534. 3) L. V, 17.

4) *De errore profanarum religionum* c. 27 S. 38 f. *ed.* Bursian: *In sacris Frygiis quae matris deûm dicunt per annos singulos arbor pinea caeditur et in media arbore simulacrum iuvenis subligatur.* Es bleibt zweifelhaft, ob das Bild auf dem Stumpf eines Baumes oder mitten am Stamm eines an der Wurzel gefällten Baumes angebracht wurde; letzteres scheint sich aus den Worten zu ergeben (doch vgl. unten *g* Julius Firmicus über den Baumstumpf mit dem Bilde des Osiris-Adonis). Natürlich bedeutet dies Bild die Verwandlung des Attes in eine Pinie; es ist gänzlich missverstanden worden von Lajard, *Cyprès* S. 24, welcher darin die m. W. nirgends erzählte Entbindung der Pinie, d. i. Göttermutter (?), von Attes erkennt. — Vgl. über Attes: Mannhardt a. a. O. Bd. II, S. 291 ff.

5) *Ad Aeneid.* IX, 85. 6) L. XIII, 25.

unter die Pinie zu setzen, da die *nuces pineae* ihm auf den Kopf fallen könnten:

Poma sumus Cybeles, procul hunc discede, viator,
Ne cadat in miserum nostra ruina caput.

Auch bei Prudentius[1]: *an ad Cybebes ibo lucum pineum?* — Nach Virgil hatte Aeneas seine Schiffe gebaut aus Bäumen eines der Berekyntia (Kybele) heiligen Haines des phrygischen Ida, wo die Kiefer (*picea*) neben dem Ahorn stand. Zeus gewährt der Göttermutter die Bitte, dass die Balken der Schiffe, sobald sie den ausonischen Hafen erreicht, in Nereiden sich wandeln[2].

Es darf aber für die Einzelheiten nicht vergessen werden, dass die uns vorliegenden Berichte den nach Rom verpflanzten Kybelecultus im Auge haben[3]. Ob diese Erzählungen von dem heiligen Kybelebaume mit den Astartebäumen combinirt werden dürfen, lassen wir dahingestellt. Ein Berührungspunkt des Attesmythos mit dem unzweifelhaft in seinen Grundlagen phönicischen Adonismythos liegt in der Geburt des Adonis aus einem Baume, der Verwandlung des Attes in einen Baum deutlich vor. Einer andersartigen Verwandlung auch des Adonis in einen Baum werden wir noch begegnen[4]. Ueberhaupt aber ist die ganze Vorstellung

---

1) *Peristephanon* X, 196.

2) *Aen.* IX, 80 ff. In dem unechten v. 85 ist von einer *pinea silva* die Rede. — Nach Johannes Lydus (*De mensib.* IV, 41 S. 75 *ed.* Bekker) wurde am 22. März nach einer von Kaiser Claudius getroffenen Einrichtung ein δένδρον πίτυς von den Dendrophoren in das Palatium getragen; es ist damit das Fest der Kybele gemeint; denn nach Julianus Imper. (*Orat.* V: εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν *ed.* Spanh. S. 168) fand die Baumfällung des ersten Tages der *Phrygia sacra* statt καθ' ἣν ἡμέραν ὁ ἥλιος ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ἰσημερινῆς ἁψῖδος ἔρχεται. Von der Fichte oder Pinie (Chwolson, Ssabier Bd. II, S. 224) steht an letzterer Stelle nichts, ebensowenig Plinius, *N. h.* XVI, 9. 10 (14. 15), 35—37 etwas von der Fichte oder Pinie der Kybele.

3) Eine Vermuthung darüber, dass der Pinienzapfen als Wappen der Stadt Augsburg in Verbindung stehe mit dem Cult der cyprischen Aphrodite, s. bei Münter, Religion der Babylonier 1827 S. 114 Anmerk. 1. — Vgl. überhaupt über Heiligkeit der Pinie oder Fichte: Chwolson a. a. O. S. 224 f., über den römischen Cultus der *Mater Magna:* Preller, Römische Mythologie 2. Aufl. 1865 S. 735—738.

4) S. unten *g* die Erzählung Plutarch's.

des in seiner Jugendblüthe dahingerafften Attes und seines nachmaligen Wiedererwachens der des Adonis verwandt. Vermengung wenigstens zweier Mythenkreise, wenn nicht ursprünglicher Zusammenhang, muss hier vorliegen; eine Sonderung verschiedenartiger Bestandtheile aber lässt sich bei der Beschaffenheit unserer aus dem synkretistischen Zeitalter stammenden Quellen kaum mehr vornehmen.

Es mag mit diesem Kybele-Mythos zusammenhängen die Erzählung bei Nonnus[1] von dem aus der Pinie oder Fichte (πίτυς) geborenen Menschengeschlecht. Geburten aus Bäumen müssen eine den Phrygern geläufige Vorstellung gewesen sein; wir werden noch ähnlichen Erzählungen vom Granatbaume begegnen, und es war phrygischer Glaube, dass die Korybanten baumgleich (δενδροφυεῖς) von der grossen Mutter der Gebirge emporgetrieben wären[2].

---

e) Der Granatapfelbaum, welcher ebenfalls im Kybelemythos eine Rolle spielt, nach einer Version desselben aus dem Phallus des Agdestis erwachsen, scheint auch einer phönicischen Göttin heilig gewesen zu sein.

Von dem Granatbaum im Kybele-Mythos erzählt Arnobius[3] (nach Timotheus). Der Zwitter Agdestis, ein Sohn des Zeus und der Erde — wie bemerkt, in seinem Ursprung nichts anderes als eine besondere Form der auf dem Berge Agdos verehrten Kybele — wird von Dionysos des männlichen Gliedes beraubt; die Erde, von seinem Blute getränkt, lässt einen Granatbaum emporsprossen, dessen Früchte Nana, des Flusses Sangarios Tochter, in den Schooss legt und davon schwanger wird; sie gebiert den Attes, der Göttermutter und des Agdestis Liebling. Pausanias[4], welcher dieselbe Geschichte erzählt, hat statt des Granatapfelbaumes den Mandelbaum; dieser könnte etwa als frühblühender (wovon

1) *Dionysiac.* XII, 55 ff.; vgl. dazu Chwolson a. a. O. S. 224.
2) Preller, Griech. Mythologie Bd. I, S. 529.
3) L. V, 5 ff. 4) L. VII, 17, 10 ff.

man seinen hebräischen Namen שָׁקֵד ‚der Wachsame‘ ableiten will) Symbol der Frühlingskräfte der Erde sein; allein seine Erwähnung als erwachsen aus dem Gliede des Agdistis (diese Namensform bei Pausanias) beruht wohl nur auf einer Verwechselung mit jener andern Bedeutung, welche er bei Arnobius[1] hat[2].

Für Heiligkeit des Granatapfelbaumes auch im Cultus der Astarte ist anzuführen die Angabe des Eriphos (Antiphanes) bei Athenäus[3], Aphrodite habe einen einzigen Granatapfelbaum auf Cypern gepflanzt. Der Granatapfel mit seinen zahllosen Kernen, bei vielen Völkern als Bild der Lebensfülle gebräuchlich, wäre ein passendes Symbol der Göttin der Fruchtbarkeit. Dass der Baum von den Phöniciern (Karthagern) her zu den Römern kam, ist deutlich aus seiner Bezeichnung als *malus Punica;* auch der Name für die Granatäpfel bei den Griechen: ῥοιαί (neben ῥίμβαι [?]) weist auf den semitischen Namen רִמּוֹן zurück[4]. Er-

1) S. oben S. 204.

2) Hehn S. 538 reproducirt die von Movers (Phönizier Bd. I, S. 578. 586) aufgestellte Etymologie ἀμυγδάλη ‚Mandel‘ = אֵם גְּדוֹלָה ‚grosse Mutter‘, ohne zu beachten, dass dieselbe (schon lautlich nicht wahrscheinlich) auf einem der bei Movers häufigen Flüchtigkeitsversehen basirt. Dieser gibt S. 578 an: »*Arnob.* »*l. c. p.* 200 *sq.*: Aus dem Blute der grossen Mutter, die sich aus Be»trübniss über den Verlust des Attes getödtet, sei die Amygdale erwachsen«. Statt der gesperrten Worte sollte es heissen: Auf dem Grabe der Ia; s. l. V, 7 S. 179 f. *ed.* Reifferscheid: *virgo sponsa quae fuerat, quam Valerius pontifex Iam nomine fuisse conscribit, . . . dat lacrimas . . . interficitque se ipsam . . . Mater suffodit et Iam deûm, unde amygdalus nascitur etc.* Die Amygdale ist also gar nicht Repräsentantin der Göttermutter. Uebrigens wäre für die Uebertragung des Gottesnamens auf den geweihten Baum zu vergleichen die Bezeichnung der Cypressen zu Psophis als »Jungfrauen« (s. oben S. 197), welche doch wohl auf einen Gottesnamen zurückzuführen ist. Den umgekehrten Fall der Uebertragung des Baumnamens auf die Gottheit repräsentirt Βηρούθ. — Ausser den bisher erwähnten Bäumen des Kybelecultus (Pinie, Cypresse, Granat- und Mandelbaum) wird als der Rhea (Kybele?) heilig noch die Eiche genannt von Apollodor *ed.* Heyne: *fragm.* Bd. I, S. 389 f.

3) L. III, 27 S. 84 *c.*

4) S. Ritter, »Ueber die asiatische Heimath . . . der Granate« in Erdkunde Thl. XI, S. 549—561; Hehn S. 206—211. 526; Clermont-Ganneau, *Le dieu Satrape* S. 69. — Deutlich erkennbare Granatäpfel, an einem Stab oder Seil aufgereiht und von einem Manne getragen, sieht man auf der assyrischen Darstellung bei Layard, Niniveh und Babylon, Taf. XIV *N.*

zählungen der Griechen von blutfliessenden Granatbäumen auf Gräbern scheinen auf jenen phrygischen Mythos von dem in einen Granatbaum verwandelten Gliede des Agdistis zurückzugehen[1]; dagegen könnte phönicischer Einfluss vorliegen in dem Bilde der Hera in ihrem Tempel bei Mykenä: das von Polyktet gearbeitete Werk stellte nach Pausanias[2] die Göttin dar auf einem Throne sitzend, in der einen Hand einen Granatapfel haltend, in der andern einen Scepter mit einem Kukuk darauf. »Was den Granatapfel betrifft«, sagt Pausanias, »so ist dies etwas Unaussprechliches, das ich verschweige«. Da nach Pausanias eigener Angabe der Kukuk den Zeus bezeichnet, welcher in dieser Gestalt der Hera sich nahte, so ist ohne Zweifel die von Neueren[3] diesem Bilde gegebene Deutung richtig: der Granatapfel Symbol der vom Himmel befruchteten Erde; der Kukuk das Zeichen der Frühlingszeit, in welcher jene Befruchtung stattfindet. Eben diese Symbolik mussten wir auch für den Granatapfel in Verbindung mit der Astarte annehmen; nur dass für die Erde bei den Phöniciern — ursprünglich wenigstens — der Mond zu setzen wäre. Dass in der That für den Granatapfel cultische Bedeutung auch bei den Phöniciern angenommen werden darf, ergibt sich aus der Verwerthung seines Bildes auf Cultusgeräthen der Israeliten, deren Symbolik durchweg dieselben Vorstellungen zeigt, welche wir bei den Phöniciern finden und ohne Frage, theilweise wenigstens, von diesen, welche den Salomonischen Tempel bauen halfen, entlehnt ist: Granatäpfel sind angebracht am Saume des hohenpriesterlichen Obergewandes (Ex. 28, 33 f.) und bilden das Motiv zu den Ornamenten am Knaufe der Tempelsäulen (I Kön. 7, 18. 20. 42). Eine ähnliche symbolische Bedeutung hat der Etrog (אֶתְרוֹג), die Citrone, welche nach talmudischer Vorschrift zum Lulab des Laubhüttenfestes gehört.

---

1) S. derartige Erzählungen bei Hehn S. 207 f. 2) L. II, 17, 4.
3) So Hehn S. 208.

f) Bäume als Symbol der weiblichen Gottheit finden sich auch sonst, ohne dass die Art dieser Bäume sich bestimmen liesse. Einen heiligen Hain der Aphrodite zu Aphaka im Libanon erwähnt Eusebius[1]. Auf einer karthagischen Münze[2] ist ein tetrastyler Tempel abgebildet mit vier Bäumen darin; dass dies ein Tempel der zu Karthago verehrten »Caelestis« (תנת = ? Tanit) sei, zeigt der auf dem Tempelgiebel schwebende Vogel, anscheinend eine Taube, welche überall die weibliche Gottheit bezeichnet[3]. Auf Cypern bestanden in der Nähe von Alt-Paphos am Meere Gärten, welche der Aphrodite-Astarte heilig waren, ἱεροκηπίς genannt[4]; noch jetzt findet man dort Granathaine[5]. Strabo[6] erwähnt einen troischen Ort Astyra mit einem Haine der Artemis Ἀστυρηνή, d. i. — wie wohl anzunehmen ist — der Astarte[7]. Auch mag darauf verwiesen sein, dass auf dem von Phöniciern colonisirten Rhodos ein Heiligthum der Ἑλένη Δενδρῖτις bestand, nach Pausanias[8] zur Erinnerung daran, dass Helena hier, an einem Baume aufgehängt, den Tod fand (!). — Zu Hierapolis (Mabog) in Syrien, der Cultusstätte der Atargatis[9], kommen in einem Frühlingsfeste Bäume, offenbar als Lebenssymbol, vor: aus dem Walde gehauen, wurden sie im Tempelvorhof aufgerichtet, lebende Schafe und andere Thiere daran festgebunden, Gewänder, goldene und silberne Schmucksachen an die Zweige gehängt; dann ward mit

---

1) *Vita Constantini* III, 55. *Laud. Constant.* 8.

2) Abgebildet bei Gesenius, *Monumenta* Taf. 16, *c*.

3) S. oben S. 191.

4) Strabo XIV, 6, 3. Er sagt nicht, dass die heiligen Gärten der Aphrodite geweiht waren; dies ergibt sich aber ziemlich sicher aus der Verehrung dieser Göttin zu Paphos; mit dem Tempel daselbst scheinen die Gärten durch unterirdische Gänge verbunden gewesen zu sein, s. Engel, Kypros Bd. I, S. 138.

5) Engel a. a. O. S. 136 ff. Bd. II, S. 190; er erklärt auch den Idalischen Bergwald auf der Ostseite Cyperns für der Aphrodite heilig (?).

6) L. XIII, 1, 51. 65.

7) S. über den häufig vorkommenden Ortsnamen Ἄστυρα = עשתרת: Olshausen, Phönic. Ortsnamen S. 325 f. Ein ἱερὸν Ἀστυρηνῆς in diesem Astyra erwähnt auch der falsche Skylax S. 36 *ed.* Hudson.

8) L. III, 19, 10. 9) Vgl. oben S. 165 f.

ringsum aufgeschichteten Scheiterhaufen Alles verbrannt[1]. In diesem Ritus werden Gaben der mit jedem Frühjahr von neuem befruchteten Erde der Gottheit, welche diese Lebensfülle spendet, als Zeichen des Dankes zum Opfer dargebracht. Ob freilich die Gottheit, welcher dieser grosse Scheiterhaufen galt, speciell die weibliche Gottheit, Atargatis, sei, oder ob damit das zu Hierapolis verehrte Götterpaar gefeiert wurde, lässt sich aus dieser Darstellung nicht entnehmen; da aber sonst in der Regel die weibliche Gottheit mit den grünen Bäumen in Verbindung gebracht wird, ist jenes wahrscheinlich[2].

---

g) Doch auch dem männlichen Gott der Phönicier, dem Baal in seinen verschiedenen Formen, waren Bäume heilig. Es scheint dies schon aus dem Ortsnamen Baal Tamar ‚Palmenbaal‘ (Richt. 20, 33) hervorzugehen. Dass wir diesen Ortsnamen so und nicht etwa als ‚Palmenort‘ zu verstehen haben, scheint eine Stütze zu finden in dem Gottesnamen Ζεὺς Δημαροὺς bei Philo Byblius[3]. Dass nämlich in diesem Gottesnamen eine Bildung von dem Stamme תמר, etwa תִּימָרוֹן[4] oder auch תִּימָר, תִּימֹר (vgl. תִּמֹּרָה Plur. תִּמֹּרִים = Palme als architektonischer Zierrath), zu erkennen sei, wird nahe gelegt durch den Namen Nahr Damûr, Ταμύρας bei Strabo[5]. Man könnte nur zweifelhaft bleiben, ob תמר als Beiname des Baal die Palme[6] oder, nach תְּמָרָה, תִּימָרָה, die auf-

---

1) (Lucian), *De Syria dea* § 49.

2) Vgl. über dieses Frühlingsfest und seine Verwandtschaft mit dem Feste des nordischen Maibaums: Mannhardt a. a. O. Bd. II, S. 259—263.

3) S. oben S. 162.

4) So Movers. Zum Uebergang von *t* in *d* vgl. Tadmor ‚Palmenort‘ (?) = Palmyra. 5) S. oben S. 162.

6) Für die Heiligkeit der Palme im Cultus des Baal hat man mit Unrecht geltend gemacht den Namen des heiligen Berges Serbal auf der Sinaihalbinsel (Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872 S. 402 nach Rödiger), der zusammengezogen sein soll aus *sarb-ba'l;* das aus dem Persischen entlehnte سَرْب bedeutet nicht Palmenhain, sondern Cypresse, und jene Zusammensetzung ist überhaupt sehr zweifelhaft.

gerichtete Säule bedeute; das letztere ist aber sehr unwahrscheinlich, da die andern Bezeichnungen der heiligen Säulen, welche mit Gottesnamen zusammenfallen, sicher wenigstens Chammânim (vgl. Baal Chammân) und wahrscheinlich auch Ascherim (vgl. Aschera und Asur = Ascher), sich von dem Gottesnamen ableiten, nicht umgekehrt dieser von jenen. Zeus Demarûs wird bei Philo als Vater des Herakles-Melkart bezeichnet[1], d. h. als der ältere Baal, welcher sich in dem jüngeren der Welt offenbart. Die Palme wäre hier also Zeichen des höchsten Gottes als der Quelle alles Lebens. Es muss aber beachtet werden, dass ein Palmenbaal auf phönicischem Boden in alter Zeit nicht entstanden sein kann, da die Palme in Phönicien von Haus aus nicht heimisch ist, auch jetzt im nördlichen Syrien keine Früchte trägt. Dagegen müssen im südlichen Palästina, namentlich in der Nähe des Todten Meeres (vgl. den Ortsnamen Chaṣaṣon Tamar) in alter Zeit nicht unbedeutende Pflanzungen von Dattelpalmen bestanden haben; davon mag etwa der zu Baal Tamar (abgekürzt aus Bêt Baal Tamar) verehrte Baal seinen Namen haben. Die Namen Demarûs, Tamyras können aus dieser südlicheren Gegend zu den Phöniciern gekommen oder auch aus dem Palmenlande Mesopotamien eingeführt sein, wo sich übrigens bis jetzt meines Wissens ein entsprechender Gottesname nicht nachweisen lässt. Auch die oben erwähnte Verbindung der Palme mit der Astarte (?) kann demnach nicht altphönicisch sein. Bei den Griechen, zu welchen die Dattelpalme, wie schon der Name φοίνιξ besagt, über Phönicien kam, war sie dem Sonnengott Apollon und dem Sonnenhelden Herakles heilig, vielleicht ein Zeichen dafür, dass sie in dem Cultus eines semitischen Sonnengottes ihnen zugeführt wurde[2].

---

1) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 22 S. 568.

2) S. Hehn S. 235 ff. Für so ganz sicher kann ich die Einführung der Palme mit dem Cultus des »orientalischen Sonnengottes, dem die Palme als Baum des Lichts [?] angehört«, nicht halten; vgl. jedoch für die Palme als Sonnenbaum Julianus Imper., *Orat.* V, S. 176 *ed.* Spanh.: ὡς ἱερὸν ἡλίου τὸ φυτὸν ἀγήρων τε ὂν κτλ.

Diese Combinationen hinsichtlich der Verknüpfung der Palme mit dem Dienste des Baal bleiben immerhin unsicher. Dagegen haben wir aus späterer Zeit einen unabweisbaren Beleg für heilige Bäume eines Gottes, wenn Strabo[1] einen Hain des Asklepios (Eschmun) zwischen Berytos und Sidon nennt. — Von griechischen und römischen Schriftstellern wird ferner vielfach ein heiliger Hain des Apollon aus Cypressen und Lorbeerbäumen zu Daphne, einer Vorstadt von Antiochia in Syrien, erwähnt[2]. Wenn wir einer Angabe bei Malalas[3] Gewicht beilegen dürfen, so hätte Herakles diesen Hain um den Apollontempel gepflanzt — eine Angabe, in welcher sich eine Spur erhalten haben könnte davon, dass der Hain ursprünglich dem tyrischen Herakles-Melḳart galt[4]. Ein seit alter Zeit den Semiten heiliger Baum ist der Lorbeer wohl nicht; er scheint in den Ländern der Semiten erst später eingeführt worden zu sein. Bei den Griechen war er freilich ebenfalls nicht heimisch und kam dorthin wahrscheinlich über Thracien aus Kleinasien, vermuthlich in Verbindung mit irgendwelchem Cultus, wegen der reinigenden Kraft seiner Blätter zu Sühngebräuchen verwendet[5]. — Bäume in der Umgebung des Kronostempels zu Karthago erwähnt Tertullian[6], indem er berichtet, Tiberius habe während seines Proconsulats die Kinderopfer abgeschafft und die dasselbe ausübenden Priester an jenen Bäumen aufhängen lassen.

In Plutarch's[7] Erzählung des Adonismythos spielt ein Baum

1) L. XVI, 2, 22.

2) Z. B. Strabo XVI, 2, 6; eine ausführliche Beschreibung dieses Hains bei Sozomenus, *Hist. eccles.* V, 19. Weiteres Material bei Lajard, *Cyprès* S. 104 f. Vgl. oben S. 156.

3) L. VIII S. 204 *ed.* Dindorf

4) Nach Ammianus Marcellinus XXII, 13, 1—3 stand in dem von Epiphanes Antiochus erbauten Heiligthum des Apollo Daphnäus, welches während Kaiser Julians Anwesenheit abbrannte, auch ein Bild des Olympischen Jupiter, welcher — wenn nicht erst die Griechen ihn hierher gebracht hatten — dem syrophönicischen Himmelsbaal entsprechen würde. — Vgl. über den Bäume pflanzenden Herakles (Melḳart?) in Elis Clermont-Ganneau a. a. O. S. 51 f.

5) Hehn S. 196 ff. 6) *Apologet.* c. 9 Anfang.

7) *De Iside et Osiride* c. 15 f.

eine Rolle. Nach ihm wurde zu Byblos der Sarg des Osiris-Adonis[1] von dem Stamm einer Erika umschlossen, welchen die Isis in Gestalt einer Schwalbe (wegen ihrer Häuslichkeit ein aphrodisisches Thier) umschwebte; der Baumstamm wurde noch zu Plutarch's Zeit im Tempel der Isis (d. i. der Baaltis[2]) zu Byblos verehrt[3]. Die Erzählung erinnert an jene Verwandlung des Attes in eine Pinie[4]. Nur ein anderer Ausdruck desselben Gedankens, dass der das blühende Leben der Natur (des Sonnenlebens und von da aus secundär des Erdenlebens) darstellende Gott in einem immergrünenden oder üppig fruchtbaren Baume zu erkennen sei, sind jene Erzählungen von der Geburt des Adonis aus der Myrte und der Zeugung des Attes von der Granate[5]. Auch ist zu vergleichen eine Form der Verwandlungsgeschichte des Kyparissos, welche durch Servius[6] erhalten ist: der schöne Jüngling, von der Liebe Apollon's oder nach Andern Zephyr's verfolgt, flieht, um seine Keuschheit zu wahren, von Kreta (der seit alten Zeiten von den Phöniciern colonisirten Insel) nach Syrien an den Orontes zum Berge Kasios (der Verehrungsstätte des syrischen Zeus Kasios[7]) und wird daselbst in eine Cypresse verwandelt. Dass solche Erzählungen von Verwandlungen in Bäume dem semitischen Geiste nicht fremd sind, zeigt doch wohl noch die talmudische Legende von der Umschliessung des verfolgten Propheten Jesaja durch eine Ceder[8].

---

1) Der Schauplatz dieses Mythos, Byblos, zeigt, dass hier des Plutarch Osiris als Adonis zu verstehen ist. Beide wurden vielfach verwechselt und verschmolzen; vgl. Studien I, S. 302.

2) Vgl. die durchaus nach dem Typus der Isis dargestellte Baalat von Gebal auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek, s. die Abbildung bei de Vogüé, *La stèle de Yehawmelek*, Paris 1875 und bei Euting, ZDMG. Bd. XXX.

3) Was Julius Firmicus (unmittelbar nach jener oben S. 205 angeführten Stelle über die Pinie des Attes) von Osiris erzählt, möchte sich vielmehr auf Adonisfeiern beziehen (c. 27, S. 39 *ed.* Bursian): *In Isiacis sacris de pinea arbore caeditur truncus; huius trunci media pars subtiliter excavatur: illic de segminibus factum idolum Osiridis sepelitur.*

4) S. oben S. 203 ff. 5) S. oben S. 198 ff. 207.

6) *Ad Aeneid.* III, 680. 7) S. unten III: »Höhen«. 1, *b*.

8) S. darüber Gesenius, Commentar über den Jesaja 1821 Bd. I, S. 10 ff.

Zu Korinth, dessen Cultus voll phönicischer Elemente war[1], stand nach Pausanias[2] noch zu seiner Zeit eine Fichte (πίτυς) bei einem Altar des Melikertes (Melkart[3]), wo dieser von einem Delphin ans Land getragen worden; ebenso sollte an Palämon-Melikertes erinnern der Kranz aus Fichtenzweigen, welcher dem Sieger in den isthmischen Spielen gereicht wurde[4]. Die heilige Fichte (Pinie), der wir im Kybelecultus begegneten, spielt auch sonst zu Korinth eine Rolle. Vor dem Tempel des Poseidon daselbst stand nach Pausanias eine Reihe von Fichten (πιτύων δένδρα)[5], und nach demselben Gewährsmann hielt das Bild des Asklepios in der einen Hand πίτυος καρπὸν τῆς ἡμέρου[6].

Nicht wahrscheinlich kann ich es finden, dass der syrische Gottesname Rimmon[7] auf Heiligkeit des Granatapfelbaumes in dem Cultus des Gottes verweise[8]. Nach Analogie der gebräuchlichsten semitischen Gottesnamen liegt die Ableitung von dem Stamm רמם = רום oder auch die Umänderung der Punctation in רַמּוֹן[9] zu nahe, als dass sie abzuweisen wäre[10]. Von irgendwelchen Be-

1) S. oben S. 201 Anmerk. 6. 2) L. II, 1, 3. 3) S. oben S. 174.

4) Pausanias VIII, 48, 2. 5) L. II, 1, 7.

6) L. II, 10, 3. — Die von Movers, Phönizier Bd. I, S. 582 angeführten Stellen für heilige Haine des Herakles Gaditanos (Melkart) bei Silius Italicus handeln nicht von diesem Gott, sondern von Jupiter Ammon. — In dem Zweige, welchen Elagabal, wo er auf Münzen opfernd dargestellt ist, in der Hand trägt, vermag ich bei der Kleinheit des Bildes einen Cypressenzweig nicht mit J. H. Mordtmann (ZDMG. XXXI, S. 95) zu erkennen, s. die Abbildung bei Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire Romain* Bd. III, Paris 1860, Taf. XV n. 36.

7) II Kön. 5, 18; vgl. Studien I, S. 305 ff.

8) So Movers u. A., s. Studien I, S. 306; auch Hehn S. 206.

9) Vgl. die verschiedenen Schreibweisen in LXX, s. Stud. I, S. 305. Die Deutung des assyrischen *Ramman* »Donnerer« (a. a. O. S. 306 f.) ist unsicher. Für die Bedeutung ‚der Hohe' sprechen die ebend. S. 307 f. angeführten Aussagen bei Hesychios und Stephanos von Byzanz. Dass eine Erzählung den Ῥαμάνθας als Gewittergott charakterisirt, kann für die Etymologie nicht unbedingt entscheidend sein. Auch der »Hohe« oder Himmlische konnte angesehen werden als Gewittergott.

10) Die Ableitung von רמם = רום auch bei Paul Boetticher, *Rudimenta mythologiae Semiticae* S. 16; ebenso erklärt Friedr. Delitzsch (in Geo. Smith's

ziehungen dieses Gottes zum Granatapfelbaum ist nichts bekannt, und die Geschichte des aus dem Phallus des Agdistis erwachsenen Granatapfelbaumes kann nicht unbedingt als Analogie geltend gemacht werden, da hier die Gottheit doch nicht den Namen ihres Baumes trägt und der semitische Ursprung dieses Mythos nur eine durch die Anklänge an den Adonismythos allerdings recht wahrscheinlich gemachte Vermuthung ist. Aber auch den semitischen Ursprung zugegeben, so ist doch der Zwitter Agdistis deutlich nur eine andere (spätere) Form für die ebenso genannte, Alles aus sich erzeugende Göttermutter[1], und seine Entmannung ist nachgebildet derjenigen der Priester der Göttin; diese Gestalt ist also wenig geeignet, um zur Erläuterung des offenbar männlich vorgestellten syrischen Gottes zu dienen. — Dass aber der Granatapfel Symbol auch männlicher Gottheiten war, ist zuzugeben: auf einem neupunischen Votivdenkmal für den Baal Chammân[2] läuft der eine Arm des unförmlichen Baalbildes in eine Traube, der andere in einen Granatapfel aus, Bilder der auf den Sonnengott (welchen jener Name, von חַמָּה, deutlich bezeichnet) zurückgeführten Fruchtbarkeit.

---

h) Eine Erinnerung an altheidnische Heiligkeit der Bäume mag sich erhalten haben in der talmudischen Anschauung von bestimmten Bäumen als Aufenthaltsort der Dämonen; hier, wie in der ebenfalls talmudischen Darstellung der Flüsse und Teiche als Dämonenwohnung mögen die Dämonen Umwandlungen heidnischer (babylonischer oder syro-phönicischer?) Gottheiten sein, welche unter Bäumen und an Quellen ihren Aufenthalt hatten; doch kann auch lediglich der Gedanke an schädliche Einwirkungen

---

Chaldäischer Genesis S. 269 f.) auch den assyrischen Gottesnamen *Ramanu* oder *Rammanu*.

1) S. oben S. 204 f.

2) *Neopun.* X nach Schröder's Zählung (*Numid.* IV bei Gesenius), s. die Abbildung bei Gesenius, *Monumenta* Taf. 23.

gewisser Bäume wie an die Gefährlichkeit der Gewässer zu dieser hagadischen Darstellung den Anlass gegeben haben[1].

Noch Nerses Klajensis im 12. Jahrh. n. Chr. erwähnt, dass die »Sonnensöhne« zu Samosata am oberen Euphrat, ehe sie damals zum Christenthum übertraten, einen Baum (Pappel) verehrten — worin ein Rest alten mesopotamischen Heidenthums zu erkennen sein mag; doch ist zu beachten, dass Nerses diese Sonnensöhne als Armenier bezeichnet[2]. — Sicherer dürfen wir als einen Rest altsemitischer Heiligkeit von Bäumen ansehen die Verwerthung gewisser Baumfrüchte und Baumzweige im Cultus der Ṣabier, jener letzten Vertreter mesopotamischen Heidenthums[3]. Diese Zweige und Früchte entsprechen zum Theil den Bäumen, welchen bei Phöniciern und Hebräern Heiligkeit zuerkannt wurde. Aus dem Fihrist el-'Ulûm des En-Nedîm (geschrieben oder doch angefangen 987 n. Chr.) erfahren wir, dass die Ṣabier in kochendes Wasser, womit sie sich zu Ehren des Schemâl, des Hauptes der Genien, wuschen, neben Wachs, Oliven, Zuckerrohr und Schithareg (?) auch Tamariskenzweige und Pinienzapfen warfen[4]. Nach demselben Gewährsmann schlugen die Ṣabier am Feste der Balthi (بلثى) ein Zelt auf und umhängten es »mit verschiedenen »Baumfrüchten, wohlriechenden Kräutern, trockenen rothen Rosen, »Citronen, kleinen wohlriechenden Melonen und andern trockenen »und frischen Früchten«[5]. An einem andern Feste, berichtet En-Nedîm, hielt der Priester einen Tamariskenzweig in der Hand und schlug damit die Vorübergehenden[6]; Fackeln aus Pinienzweigen

---

1) S. darüber Grünbaum, »Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada« in ZDMG. XXXI, S. 253 ff.

2) Bei Chwolson, Ssabier Bd. I, S. 293.

3) Die folgenden Notizen über die Ṣabier entnehme ich sämmtlich dem schon mehrfach citirten Werke Chwolson's (Bd. II), woselbst in den Anmerkungen zu den angeführten Stellen Ausführlicheres nachzusehen. Die Uebertragung der Baumnamen ist wohl auch hier nicht überall ganz gesichert.

4) A. a. O. S. 29. Der Tamariske werden wir als Cultusbaum auf alttestamentlichem Gebiet begegnen (s. unten 4).

5) Ebend. S. 33. Vgl. in der Mischna die Erwähnung von Behängung der Götzenbilder mit Rosen, Myrten und Früchten ebend. S. 239. 6) Ebend. S. 34.

wurden an einem dritten Feste zu Ehren der Götter und Göttinnen verbrannt[1]. Nach Dimeschkî (gest. 1327 n. Chr.) erschienen die Ṣabier vor dem Bilde des Saturn mit Oelzweigen und behangen mit Ketten aus Oliven[2], vor dem Bilde des Jupiter mit Cypressenzweigen und behangen mit Ketten aus Cypressennüssen[3], vor dem der Venus mit irgendwelchen Zweigen[4].

Ein Ueberbleibsel von phönicischem Cultus mag auch zu erkennen sein in der noch jetzt geübten Verehrung eines alten Baumes (einer *acacia albida*) bei Ṣaida, an dessen Stamm man häufig zur Abendzeit eine Lampe aufhängt; seine langen Dornen sind bedeckt mit Flitter und Lumpen[5]. In Damask pilgern die Frauen zu einem an einer Strassenecke stehenden alten Oelbaum, in der Hoffnung, dort betend mit Nachkommenschaft gesegnet zu werden[6].

---

i) Es ist immerhin auffallend, dass sich ziemlich zahlreiche Hinweisungen finden auf die Darstellung der phönicischen Göttinnen in Bäumen, während die Spuren von heiligen Bäumen und Hainen der männlichen Gottheiten spärlich sind. Es ist damit zusammenzuhalten der Umstand, dass im Alten Testament die Säulen der kanaanitischen Göttin, die Ascheren, deutlich als aus Holz gefertigt bezeichnet werden[7], während dagegen ebendort die Säulen des Baal als steinerne gedacht zu sein scheinen[8]. Darin

1) Ebend. S. 35. Ueber auch anderwärts vorkommende Cultussitte des Verbrennens von Fackeln aus Fichten oder Pinien s. ebend. S. 343 ff.

2) Ebend. S. 384. 3) Ebend. S. 386 f.

4) Ebend. S. 393; vgl. noch S. 194 ff.

5) Renan, *Mission de Phénicie* S. 400; vgl. S. 864ª. Socin, Palästina S. 103 berichtet von manchen für heilig gehaltenen Bäumen in Syrien, an welchen man Tuchläppchen aufzuhängen pflege.

6) S. Dozy, Israeliten zu Mekka S. 19.

7) Es ist die Rede vom Zerbrechen und Verbrennen der Ascheren, s. mein. Artikel »Astarte« a. a. O. S. 723.

8) Die für die Baalsäulen übliche Bezeichnung מַצֵּבָה wird wenigstens anderwärts von einem steinernen Cippus gebraucht, z. B. Gen. 28, 18; eigentlich bedeutet das Wort überhaupt ein ‚Aufgerichtetes‘, und מַצֶּבֶת steht Jes. 6, 13 vom Baumstumpf. II Kön. 10, 26 ist die Rede von Verbrennung der Maṣṣebot, v. 27

mag zu erkennen sein eine Hinweisung darauf, dass die hölzerne Säule der Astarte (oder Aschera) an die Stelle des ursprünglich ihr heiligen Baumes trat, und wenn Deut. 16, 21 vom »pflanzen« einer Aschera »aus irgendwelchem Holze« (אֲשֵׁרָה כָּל־עֵץ) die Rede ist, so klingt dies so, als habe man sich unter der Aschera wirklich einen Baum vorzustellen, einen abgehauenen Stamm, etwa mit den noch daran befindlichen grünen Aesten, neben dem Altar in die Erde gegraben, nach Art der gefällten Kybele-Pinie[1]. Es ist also sachlich nicht so ganz unrichtig, wenn Luther nach dem Vorgang der LXX (ἄλσος) und der Vulgata (*lucus*) אֲשֵׁרָה mit »Hain« übersetzt; nur zeigt allerdings die Erwähnung von Ascheren »unter grünen Bäumen«[2], dass häufig jene Bilder eine kahle Holzsäule waren, welche nicht mehr als Baum gelten konnte; an andern Stellen bezeichnet *Aschera* die Göttin selbst, und das Wort bezeichnet sonach nicht die ‚gerade' Holzsäule, sondern ist zunächst Gottheitsname, wohl die ‚Glückliche' bedeutend[3]. — In der Mischna wird vorausgesetzt, dass an einer Aschera sich belaubte Zweige finden, in dem Verbote nämlich, beim Laubhüttenfest einen Lulab, d. i. ein Bündel von Palmzweigen, Myrten, Bachweiden und Citronen, zu tragen, welcher gestohlen, dürre oder von einer Aschera genommen (של אשרה) sei[4].

Vielleicht wurde wirklich ursprünglich ausschliesslich die Fruchtbarkeit spendende Mondgöttin in einem Baume verehrt, dagegen der Himmels- oder Sonnengott in einem aufgerichteten Steine, dem Bilde der Berge und Felsspitzen, wo man dem in der Höhe wohnenden nahe zu kommen suchte: Wenn im Alten Testamente für die Stätten des Götzendienstes ständige Bezeichnung ist: »auf den hohen Hügeln und unter den grünen Bäumen«, so finden wir

---

von Zertrümmerung der מַצְּבַת הַבַּעַל, diese war also von Stein und jenes waren Nebensäulen.

1) Vgl. Schlottmann, Artikel »Astarte« in Riehm's Handwörterbuch S. 112.

2) I Kön. 14, 23. II Kön. 17, 10.

3) Vgl. *Jahve et Moloch* S. 24 f. und m. Artikel »Astarte« S. 723.

4) *Sukka* III, 1. 2. 3. 5. Vgl. über die von Maimonides zu den Ascherot gerechnete Malvenstaude: Chwolson, Ssabier Bd. II, S. 459.

hier noch jene vielleicht ursprünglich auf die männliche und die weibliche Gottheit vertheilten Symbole neben einander. Bei den Arabern scheint sich der Baum allein als Zeichen weiblicher Gottheiten nachweisen zu lassen. — Später wurden bei den Phöniciern die beiden Gottheitszeichen nicht mehr bestimmt auseinandergehalten: wie für den männlichen Gott der Baum, so kommt für die weibliche Gottheit der konische Stein als Zeichen vor, so zu Paphos für die Aphrodite. Doch kann der Meteorstein, als von den Gestirngottheiten überhaupt entsendet, der Mondgöttin so gut wie dem Sonnengott heilig gewesen sein.

Heilige Bäume kommen, ausser für die weibliche Gottheit, fast nur für den jugendlichen von jener geliebten Gott (Adonis, vgl. Attes) vor, welcher in dieser jugendlichen Gestalt anscheinend eine spätere Umbildung ist des älteren Gemahls der Göttin; jener ist dem Erdleben näher stehend als der in unnahbarer Ferne thronende Himmels- und Sonnengott Baal-Kronos, indem er Züge der weiblichen Gottheit in sich aufgenommen hat; er gilt darum in den Erzählungen der Griechen und Römer zum Theil als ihr Sohn. — Auch abgesehen von den Bäumen wurde, wie es scheint, Astarte ebenso wie Adonis zu dem Pflanzenleben überhaupt in Beziehung gesetzt: die Blumen in Scherben, welche die Griechen »Adonisgärten« nannten, sind doch wohl Nachahmung einer Sitte jener Länder, wo der Adonisdienst seine Heimath hatte; der griechischen Aphrodite waren vor andern Göttinnen vielerlei Pflanzen heilig, so die Rose und der Mohn [1].

Jedesfalls aber, wie es sich mit der Angehörigkeit der heiligen Bäume speciell an die weibliche Gottheit verhalten möge — besondere, von den Gestirngöttern verschiedene Göttergestalten sind in dem Baumcultus nicht zu erkennen: Baaltis und Atargatis wie

1) Vgl. Chwolson Bd. II, S. 239 f. Die Rose scheint aber nicht (wie P. Scholz a. a. O. S. 295 f.) annimmt, aus dem Cultus der Astarte in den der Aphrodite übergegangen zu sein; die Blume kam wohl nicht aus Phönicien, sondern aus Persien zu den Griechen. Noch im Alten Testament wird sie nicht erwähnt, dagegen in den alttestamentlichen Apokryphen, während die Griechen sie schon weit früher kannten. s. Hehn S. 214 ff.

das phönicische Original der Aphrodite, Gestalten, welche sonst als Gemahlinnen des Sonnengottes, zum Theil deutlich als Göttinnen des Mondes oder auch des Venusplaneten erscheinen — das sind die in den heiligen Bäumen verehrten. Adonis und Melikertes, welchen wir ebenfalls Bäume geweiht fanden, sind unverkennbar ursprünglich Sonnengötter. Also ein tellurisches Element des phönicischen Pantheons vermögen wir auch hier neben dem siderischen nicht zu erkennen, und nur als Offenbarung der vom Himmel herniedersteigenden göttlichen Lebenskraft scheinen die grünen Bäume heilig gewesen zu sein.

3. Heilige Bäume bei den Arabern[1].

Nur spärliche Zeugnisse für cultische Bedeutung der Bäume bei den vorislamischen Arabern besitzen wir; die wenigen deutlicheren weisen alle die verehrten Bäume dem Cultus einer weiblichen Gottheit zu. Anderweitig aber sind die arabischen Gottheiten überhaupt als Gestirngottheiten charakterisirt, so dass also die arabischen Angaben mit unsern übrigen Ergebnissen durchaus übereinstimmen.

In der Stadt Naǵrân wurde vor Einführung des Christenthums eine grosse Palme angebetet; an ihrem jährlichen Feste behängte man sie mit Kleidern und Schmucksachen[2]. — Nach dem Verfasser des *Marâṣid al-iṭṭilâ'* und nach Jâḳût stand nicht weit von Mekka ein grosser grüner Baum, genannt *Ḏât anwâṭ* (ذات انواط), zu welchem die heidnischen Araber jedes Jahr kamen, ihn zu verehren; sie hingen an ihm ihre Waffen auf und schlachteten bei

1) Zu dem von Osiander und Krehl (s. oben S. 184 Anmerk. 1) gesammelten Material habe ich aus arabischen Schriftstellern nichts neues hinzuzufügen und beschränke mich daher auf kurze Reproduction des bei ihnen detaillirter zu Findenden.

2) Osiander S. 481.

ihm Opferthiere[1]. — Sehr verbreitet war bei vielen arabischen Stämmen der Dienst der Göttin al-'Uzzá (العزّى) ,die Starke'; die Quellen berichten übereinstimmend, dass sie in einem Baume verehrt wurde. Dieser wird als eine Palme oder auch als ein Samura-Baum (eine Akazienart) bezeichnet. Ihr Samura-Baum hatte nach Jâkût bei den Banû Ghaṭafân in einem Tempel gestanden, welchen der Prophet mit dem Baume zerstören liess. Nach Andern wurde al-'Uzzá nicht in Einem Baume, sondern in drei nebeneinander stehenden Samura-Bäumen verehrt[2]. Die Göttin al-'Uzzá scheint, identisch mit Ilâhat, Mondgöttin gewesen zu sein[3]. Es stimmt dann die arabische Sitte, ihr Bäume zu heiligen, ganz überein mit den der phönicischen Mondgöttin Astarte heiligen Bäumen.

Bei dem heiligen Brunnen Zamzam zu Mekka soll früher ein mit der Hagar-Sage in Verbindung gebrachter heiliger Baum gestanden haben[4]. — Es mag auch noch verglichen werden was Diodorus Siculus[5] von einem heiligen Palmenhain mit einem Altar auf einer Oase an der arabischen Küste erzählt, bei dem Ποσείδειον gelegen und an das Gebiet der Maraniten und Garindaneer anstossend. Es muss damit ein Punkt auf der Südspitze der Sinai-Halbinsel gemeint sein[6].

---

1) Osiander S. 481, Krehl S. 73 f. — Das andere Referat bei Jâkût, wonach dieser Baum benutzt worden sei zum Aufhängen von Mänteln der nach der Ka'ba Pilgernden, erklärt Krehl S. 74 mit Recht für spätere Auslegung; s. ebendas. über das Aufhängen von Waffen an heiligen Bäumen als auch bei andern Völkern vorkommende Sitte.

2) Osiander S. 485 ff., Krehl S. 74 ff. — Osiander macht noch S. 486 f. darauf aufmerksam, dass *Samura* (سَمُرَة) öfters als Eigenname vorkomme, was doch wohl auch auf Heiligkeit dieses Baumes verweise.

3) Osiander S. 487 ff., Krehl S. 80. 4) Dozy a. a. O. S. 93.

5) L. III, 42 f. 6) Vgl. Knobel zu Exod. 2, 15.

4. Heilige Bäume bei den Hebräern.

Uebereinstimmend mit jener cultischen Bedeutung gewisser Bäume bei den heidnischen Semiten finden wir auch im Alten Testament noch die Erinnerung, dass einstmals den Hebräern allgemein gewisse Bäume Zeichen der Gottheit oder doch Zubehör einer gottgeweihten Stätte waren; in späteren Zeiten beschränkte sich die Cultusübung unter Bäumen auf die abgöttischen Israeliten. Aber noch das jehovistische Buch des Pentateuchs (d. h. die Zusammenarbeitung des sogenannten zweiten Elohisten und des Jahwisten) trägt kein Bedenken, von den Erzvätern die Anpflanzung heiliger Bäume und von dem Gott der Erzväter seine Offenbarung an Baumplätzen zu berichten, woraus ohne Zweifel hervorgeht, dass noch zur Zeit der Erzähler — also in der mittleren Königszeit — an dem Cultus unter Bäumen von den eifrigsten Vertretern des Jahwedienstes kein Anstoss genommen wurde. Welche specielle Bedeutung das Symbol des gottesdienstlichen Baumes für die alten Hebräer hatte, lässt sich aus jenen Erzählungen nicht entnehmen; sie wird aber keine andere gewesen sein als bei den übrigen Semiten: ein Zeichen der von der Gottheit gespendeten Fruchtbarkeit. Wenn bei dem jahwistischen Erzähler Jahwe sich dem Mose auf dem Berge Horeb offenbart, erscheinend in einem brennenden Busch (Ex. 3, 2), so sind hier die beiden Bestandtheile der geschauten Umgebung Jahwe's in ihrer gegensätzlichen Bedeutung unverkennbar: die Feuerflamme ein Bild der unnahbaren Erhabenheit der Gottheit, der Busch ein Bild der von ihr in die Erde ausströmenden lebenwirkenden Kraft; beides kann neben einander bestehen: »der Busch ward nicht verzehrt« — das Feuer ist hier also nicht Bild einer von Gott ausgehenden vernichtenden Wirkung. Dass der Busch ein Dornbusch (סְנֶה), hat wohl keine besondere Bedeutung; gerade solche mochte man am Berge Horeb häufig finden[1].

---

1) Vgl. zu der Verbindung von Baum und Feuer: Gust. Baur, Geschichte

Die Angaben der Genesis über die den Erzvätern heiligen Bäume sind folgende. Unter der Terebinthe (אֵלוֹן) Môre's zu Sichem offenbart sich Jahwe dem Abraham, und dieser baut daselbst einen Altar (12, 6 f.). Wenn hier die Bezeichnung מוֹרֶה appellativisch, nicht als Name des Eigenthümers (wie in: »Terebinthen Mamre's«), zu verstehen ist: ‚Lehrer' [1], so ist damit gewiss der Prophet oder Priester gemeint (wie Jes. 30, 20), und »Prophetenterebinthe« hiess dann der Baum ohne Zweifel von seiner religiösen Bedeutung, weil dort als an heiliger Stätte Seher ihre Cultusübungen trieben und ihre Wahrsagungen verkündeten. Die cultische Auszeichnung dieses Baumes geht auch daraus hervor, dass Jakob unter der Terebinthe (אֵלָה) zu Sichem (jedesfalls wieder die Môre-Terebinthe) die Götzenbilder vergraben haben soll (35, 4). — Ferner erbaut Abraham unter den Terebinthen (אֵלוֹנִים) Mamre's zu Hebron einen Altar (13, 18), in dessen Nähe er seine Zelte aufschlägt (14, 13); unter eben diesen Bäumen offenbart sich ihm Jahwe in der Gestalt der drei Männer (18, 1). Von Terebinthen (im Plural) ist hier wahrscheinlich nach tendentiöser Beseitigung der Einzahl die Rede, weil man dem Baume »den Charakter singularer Heiligkeit« nehmen wollte. Es geht dies weniger aus dem auch jetzt verständlichen Singular Gen. 18, 4 (הָעֵץ) als aus der ständigen singularischen Uebersetzung der LXX (δρῦς) hervor [2]. Zu Beerseba pflanzt Abraham eine Tamariske (אֶשֶׁל)

---

der alttestamentlichen Weissagung Bd. I, 1861 S. 131 und dagegen *Jahve et Moloch* S. 80 Anmerk. 3. Zu der seltsamen Vorstellung vom feurigen Dornbusch bietet eine scheinbare Parallele der Dornbusch (אָטָד) in Abimelech's Parabel, von welchem Feuer ausgeht und die Cedern des Libanon verzehrt (Richt. 9, 15); allein hier ist einfach der Vorgang aus dem Waldesleben berichtet: das in der dürren Zeit leicht in Brand gerathende Dorngestrüpp des Libanonwaldes tastet mit seinem Feuer selbst die hohen Cedern an. In diesen beiden Fällen — wie man gewollt hat — nach indischen Analogieen die buschartig sich aufbauende Wolke zu erkennen, aus welcher das Feuer des Blitzes hervorzüngelt, ist willkürliches Mythologisiren. — Die Benennung Jahwe's als »Dornbuschbewohnender« (שֹׁכְנִי סְנֶה) Deut. 33, 16 ist nichts als eine Rückweisung auf jene Erzählung des Exodus.

1) So Knobel, Dillmann.

2) Wellhausen in Bleek's Einleitung, 4. Aufl. S. 643. Richtig hat Wellhausen auch bemerkt, dass ebenso der Plur. Deut. 11, 30 zu verstehen sei. Bis

und ruft daselbst den Namen Jahwe's an (21, 33). Später errichtet Isaak zu Beerseba einen Altar und ruft auch seinerseits daselbst den Namen Jahwe's an (26, 25); ebendort bringt Jakob Opfer dar dem Gott seines Vaters Isaak (46, 1). Eben diese Stätten, wo nach der Genesis heilige Bäume standen, kommen noch in späterer Zeit als Cultusstätten, als Höhenorte vor. — Auch darin wird ein Zeichen zu erkennen sein von der Heiligkeit gewisser Bäume, dass man unter ihren Zweigen die Grabesstätte suchte: Rebekka's Amme Debora wird bestattet unter einer Eiche bei Bethel, welche man אַלּוֹן בָּכוּת ‚Trauer-Eiche' nannte (35, 8)[1].

Auch noch aus der Zeit der Einwanderung in Kanaan berichtet das jehovistische Buch von einem Baum an gottesdienstlicher Stätte: unter einer Eiche (אַלָּה) bei Sichem (vielleicht Eins mit der Môre-Therebinthe bei Sichem[2]) auf dem Heiligthum Jahwe's (d. h. auf dem Jahwe geweihten Platz unter dem Baume) errichtet Josua nach feierlicher Erneuerung des Bundes einen grossen Stein zum Gedenkzeichen (Jos. 24, 26).

Noch in späteren Zeiten begegnen wir Bäumen an Orten, welche anscheinend für heilig galten, auch bei Jahwe-Verehrern. Unter einer Terebinthe (אֵלָה) bei Ophra erscheint der Engel Jahwe's dem Gideon (Richt. 6, 11. 19), und daselbst baut dieser dann dem Jahwe einen Altar (v. 24). Wenn die Sichemiten den Abimelech zum König ausrufen unter der Denkmalsterebinthe (אֵלוֹן מֻצָּב) bei Sichem (Richt. 9, 6), so hängt dies gewiss zusammen mit einer religiösen Bedeutung dieses Baumes, auf welcheauch

---

auf Kaiser Constantin soll »Abraham's Eiche« (δρῦς) zu Hebron von Heiden, Juden und Christen verehrt worden sein; Constantin war bemüht, diesen ethnischen Brauch zu beseitigen, s. Sozomenus, *Hist. eccles.* II, 4; Weiteres bei Reland, *Palaestina* 1. Ausg. 1714 S. 711—715. Als Abrahamseiche wird jetzt ein sehr alter Ilex gezeigt; s. die Abbildung desselben in Riehm's Handwörterbuch zu »Eiche«.

1) Ewald, Geschichte des Volkes Israel Bd. III, 3. Aufl. 1866 S. 31 hält für identisch mit der Eiche Debora's den Baum אֵלוֹן תָּבוֹר I Sam. 10, 3., worin *Tabor* »nur mundartig von Debora verschieden« sei (?).

2) Ueber die Verwechselung von Eiche und Terebinthe s. oben S. 185 Anmerk. 1.

sein Name verweist; der Baum hatte seinen Namen gewiss von jenem nach der Sage durch Josua aufgerichteten Denksteine (Jos. 24, 26) und mag dann weiter noch identisch sein mit dem Baum »Môre's«. Die Sichemiten waren jedoch nicht Verehrer Jahwe's, sondern des Baal Berit. — Auch dass unter »der Palme Debora's« zwischen Rama und Bethel die Prophetin Debora ihren Sitz gehabt haben soll, Recht sprechend über Israel (Richt. 4, 5), darf für die Vorstellung von der Bedeutsamkeit gewisser Bäume angeführt werden, wenngleich wahrscheinlich die Richterin Debora willkürlich mit dem anderweitig bekannten Baum »der Debora« (Gen. 35, 8) combinirt worden ist[1]. Dagegen mögen in der That unter gewissen andern Bäumen als heiligen die Stätten des Rechtsprechens gewesen sein. Vom König Saul wird wiederholt erwähnt das (richterliche?) »Sitzen« unter einem Baum: unter »dem« (d. i. dem bekannten) Granatbaum bei Gibea (I Sam. 14, 2) und unter der Tamariske bei Gibea (I Sam. 22, 6); im letzteren Fall ist der König, den Spiess als Scepter in der Hand haltend und von allen seinen Knechten umgeben, deutlich entweder als einer Gerichtshandlung oder als einem Reichsrathe vorsitzend zu denken; die Tamariske stand »auf der Höhe« (בָּרָמָה), vielleicht der I Sam. 10, 13 erwähnten Bâma, d. i. Cultushöhe, nach welcher der Ort auch genannt wurde »Gibea Elohim's« (I Sam. 10, 5); es muss dies zu Saul's Zeit ein Mittelpunkt des Jahwedienstes gewesen sein. — Die Bewohner von Jabesch bestatten die Gebeine Saul's und seiner Söhne unter der Tamariske ihrer Stadt (I Sam. 31, 13) wohl als an ehrwürdiger Stätte (I Chron. 10, 12 ist dafür eine Terebinthe, אֵלָה, genannt).

Die Hebräer übten ferner in älteren Zeiten das Wahrsagen aus dem Flistern der Baumwipfel, worin sie die Stimme der aus dem Baume redend gedachten Gottheit zu vernehmen glaubten. So wird eine »Terebinthe der Wahrsager« (אֵלוֹן מְעוֹנְנִים) in der Nähe von Sichem genannt (Richt. 9, 37)[2]. Aus dem Wispern

1) Vgl. Wellhausen in Bleek's Einleitung S. 188.

2) Ob auch dieser Baum identisch mit der »Lehrer-Terebinthe«? Der ähnliche

der Bekâ-Bäume entnahm David ein Orakel (II Sam. 5, 24. I Chron. 14, 15): der Laut des »Einherziehens« in den Baumwipfeln ist ihm ein Zeichen, dass Jahwe ausgezogen ist zum Kampfe[1]. — Aus dem Vorhandensein von Orakelbäumen erklärt sich die Vorstellung des Baumes der Erkenntniss des Guten und Bösen im Paradiese (Gen. 2, 9), der somit keiner Herleitung aus einem fremden Vorstellungskreise bedarf[2].

Ortsbezeichnung ist אֵלוֹן ,Terebinthe' (oder ,Terebinthenhain'?) Jos. 19, 33. Richt. 4, 11. Da dieser *Elôn* nicht weit von Ḳedesch lag, einer durch den Namen deutlich als Cultusort bezeichneten Stätte, so mag auch der Baum (oder Hain) religiöse Bedeutung gehabt haben.

Man hat gemeint, auch der Jerusalemische Tempel habe einen heiligen Hain gehabt[3], wie jetzt Cypressen auf dem Haram stehen; allein aus Ps. 52, 10., wo das Gedeihen des Gerechten mit dem Grünen eines Oelbaumes im Hause Gottes verglichen wird, und aus Ps. 92, 14., wo von den Gerechten gesagt wird: »die gepflanzt sind im Hause Jahwe's sprossen in den Vorhöfen unseres Gottes«, geht dies nicht nothwendig hervor: Bild und Sache sind hier, wie die zweite Stelle zeigt, vermischt; der Gerechte zieht seine Kraft aus dem Weilen im Gotteshause, d. i. aus der Gemeinschaft mit Gott, und gleicht in Folge dessen einem grünen Baume[4].

Name spricht dafür; denn die Propheten der ältesten Zeit werden von den Wahrsagern nicht unterschieden worden sein.

1) So Thenius z. d. St. Etwas anders Ewald, Geschichte Bd. III, S. 200; Lehre der Bibel von Gott Bd. I, 1871 S. 234. Schwerlich ist es richtig, wenn Ewald צְעָדָה nicht vom ,Einherschreiten' Gottes, sondern vom Rauschen der Bäume versteht, als Bezeichnung eines »schweraufsteigenden, wie keuchenden, aus geheimnissvoller Tiefe erschallenden Lautes«; das Verb. צָעַד bedeutet ,einherschreiten'; צַעַד und מִצְעָד ,Schritt'; צְעָדָה, sonst nur im Plur. vorkommend, die an den Füssen befestigte Kette: ,Schrittkette'. Das συγκλεισμοῦ (συγκλισμοῦ) der LXX in II Sam. 5, 24 ist nicht mit Ewald nach I Chron. 14, 15 in συσσεισμοῦ (»eine Ahnung des Richtigen«) umzuändern, sondern ist sinnlose Uebersetzung nach Analogie von צעדות ,Ketten'.

2) Vgl. über den andern Paradiesesbaum oben S. 187.

3) So Ewald, Geschichte Bd. III, S. 334; Alterthümer, 3. Aufl. 1866 S. 439; Dichter des alten Bundes Bd. I, 2 (3. Aufl. 1866) S. 175.

4) S. Hupfeld zu Ps. 52, 10; gar nichts ist aus Sach. 1, 8 zu entnehmen,

Mehr und mehr wurde der Cultus unter Bäumen von den Propheten und Priestern Jahwe's verpönt, weil auch die Abgöttischen nach kanaanitischer Art ihren Dienst an diesen Stätten übten und somit hier israelitisches und heidnisches Wesen sich leicht vermengen konnten. Noch der Prophet Micha (7, 14) scheut sich nicht, wohl mit Bezug auf die alte Heiligkeit eines Bergwaldes, Jahwe zu nennen »den einsam im Walde mitten auf dem Karmel Wohnenden« [1], und bei Hosea (14, 9) spricht Jahwe: »Ich bin wie eine grünende Cypresse«. — Während das jehovistische Buch in seinen beiden Bestandtheilen unbefangen von den gottesdienstliche Orte bezeichnenden Bäumen der Patriarchen berichtet, erwähnt die priesterliche Gesetzesschrift (sogenannter erster Elohist) solche niemals, wie sie überhaupt des Opferns der Patriarchen nicht gedenkt, offenbar mit der Tendenz, dem Cultus an verschiedenen Orten, welchen sie im Interesse des Opferdienstes zu Jerusalem verpönt, nicht etwa durch solche Erinnerungen an die Vorzeit eine Stütze zu bieten. Daraus für sich allein geht noch nicht unbedingt jüngeres Alter des elohistischen Buches hervor, da sich in den Kreisen des Jerusalemischen Priesterthums früher als in den prophetischen (aus welchen man vielfach das jehovistische Buch hervorgegangen denkt) oder auch früher als bei den Priestern ausserhalb Jerusalems das Bestreben geltend machen konnte, einen einzigen Cultusort als legalen zur Geltung zu bringen; aber dieser Umstand, der späteren Entstehungszeit des elohistischen Buches günstig, ist bei seiner Altersbestimmung immerhin zu beachten.

---

wo der Myrtenhain, in welchem der Engel Jahwe's sich aufhält, nicht Bild des Tempels ist (Ewald, Die Propheten Bd. III, 2. Aufl. 1868 S. 193), sondern einen wonnigen Ort bezeichnet. — Hekatäus (bei Josephus, *C. Apion.* I, 22) stellt das Vorhandensein eines heiligen Hains bei dem nachexilischen Tempel ausdrücklich in Abrede.

1) Der Karmel war altheilige Cultusstätte, s. unten S. 234 f. Jene Bezeichnung »wohnend einsam . . .« kann nicht mit Keil (z. d. St.) u. A. auf die »Schafe des Erbes Jahwe's«, d. i. Israel, bezogen werden, da der Aufenthalt im Walde für die Heerde wenig geeignet und Israel's Wohnsitz niemals auf den Karmel beschränkt oder vorzüglich dort zu finden war, s. Hitzig z. d. St.

Bei den Späteren kommt der Gottesdienst unter den Bäumen lediglich vor als Cultusübung der Abgöttischen. Schon Hosea (4, 13) gedenkt der Eichen (אַלּוֹן), Storaxsträuche[1] und Terebinthen (אֵלָה), in deren Schatten die Abgöttischen opfern und räuchern, Jesaja (1, 29) der Terebinthen (אֵילִים), an welchen die Abgöttischen Gefallen finden. Aber diese Propheten stellen noch nicht den Gottesdienst unter Bäumen als absolut verwerflich dar. »Unter den grünen Bäumen opfern« wird erst seit dem Deuteronomiker (12, 2) und Jeremia (2, 20; 3, 6. 13; 17, 2) gleichbedeutend mit: Götzendienst treiben[2]. Desselben Ausdrucks bedienen sich in gleichem Sinne Ezechiel (6, 13: 20, 28), das Königsbuch (I, 14, 23. II, 16, 4; 17, 10), Deutero-Jesaja (57, 5) und die Chronik (II, 28, 4). Der Deuteronomiker setzt c. 12, 2 diesen Cultus als allgemein-kanaanitische Sitte voraus. — Insbesondere sind die dichtbelaubten Terebinthen Stätten dieses Götzendienstes (Ez. 6, 13: אֵלָה. Jes. 57, 5: אֵלִים; vgl. oben Hos. 4, 13. Jes. 1, 29). Aus dem Holz der Ceder, des Tirza-Baumes[3] und der Eiche (אַלּוֹן) fertigte man die Götterbilder (Jes. 44, 14). Es sind also, wenn nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich immergrüne

---

1) Jedesfalls ist dieser dem Quittenbaume verglichene, ein duftendes Harz liefernde Strauch unter לִבְנֶה zu verstehen (wofür die entsprechenden arabischen und äthiopischen Ausdrücke, s. Gesenius, *Thesaurus s. v.*; Winer's Realwörterbuch, Artikel »Storax«; Delitzsch, zu Gen. 30, 37), nicht die Weisspappel. Ueber die Verbreitung des Storax, mit dessen Harz die Phönicier Handel trieben, s. Hehn a. a. O. S. 370.

2) Schon dieser Eine Ausdruck beim Deuteronomiker wäre für sich allein genügend, die noch immer von Delitzsch vertretene Meinung zu widerlegen, das Deuteronomium sei älter als das jehovistische Buch. Das zeitliche Verhältniss ist hier viel deutlicher als für die priesterliche Gesetzesschrift, welche die Cultusbäume der Patriarchen im Interesse des einzigen Cultusortes nicht erwähnt, aber jenes allgemein verwerfende Urtheil über die Cultusbäume ausdrücklich nicht fällt. Sein Schweigen wird aber als viel nachdrücklichere Verwerfung anzusehen sein. Den Schlüssel für die Zeitbestimmung der priesterlichen Gesetzesschrift bietet m. E. dieser Umstand für sich allein so wenig als die Stellung dieses Buches zu dem berechtigten Cultusort überhaupt. Die Entscheidung kann wohl nur in seiner Schilderung des Priesterthums, zusammengehalten mit der des Deuteronomiums und des Ezechiel, gesucht werden.

3) Ilex? s. oben S. 185 Anmerk. 1.

Bäume, welche uns auch hier als dem Cultus dienend begegnen. — Dass auch Gärten bei den Abgöttischen beliebte Cultusstätten waren, ist zu ersehen aus Jes. 1, 29; 65, 3; 66, 17.

Wenn das jehovistische Buch, welches ohne alle Frage den Gott Israel's, von allem Irdischen gesondert, in der Himmelshöhe wohnend denkt und ihn auf die Erde nur herabsteigen lässt, um den Menschen sich zu offenbaren, von den gefeierten Gottesmännern der Vorzeit, in deren Charakterschilderungen Musterbilder israelitischer Frömmigkeit aufgestellt werden sollen, erzählt, dass sie Bäume pflanzten an den Stätten, wo sie Gottesdienst übten, so können die Erzähler damit unmöglich sagen wollen, dass einstmals die Bäume selbst den Hebräern als ein Göttliches oder als Wohnung der Gottheit galten, sondern für sie können die grünbelaubten Bäume hier nur in Betracht kommen als eine Offenbarung der von der himmlischen Gottheit in die Erde gelegten Lebenskraft. Wir haben keinerlei Anzeichen dafür, dass faktisch die gottesdienstlichen Bäume von den Hebräern jemals anders angesehen wurden. Auch was wir von heiligen Bäumen bei den heidnischen Semiten zu sammeln vermochten, hat uns nicht auf Gottheiten verwiesen, deren Leben mit dem Leben der irdischen Natur, der Pflanzenwelt zusammenfallend gedacht wurde, sondern wo das vorliegende Material irgendwelche Beurtheilung der religiösen Vorstellungen gestattete, waren es überall die Himmels- und Gestirngötter, welchen die Bäume galten. Nur als Offenbarung der Lebenskraft, welche ausgeht von der über der Erde wohnenden Gottheit oder als Symbol der Himmelsgötter scheinen überhaupt bei den Semiten irdische Naturgegenstände heilig gewesen zu sein.

III.

Heilige Höhen.

Wenn die Heilighaltung bestimmter Gewässer und Bäume auf den ersten Blick dem Charakter des allgemein-semitischen Glaubens als Religion der Erhabenheit zu widerstreiten scheint und nur insofern diese Charakterisirung berechtigt bleiben lässt, als nicht in Gewässern und Bäumen selbst ein Göttliches verehrt ward, sondern diese irdischen Naturgegenstände nur für Ausflüsse der Lebenskraft der himmlischen Götter gehalten wurden: so weist dagegen die Heilighaltung von Bergen und der Cultus auf Anhöhen, welchen wir bei den Semiten finden, direct auf die himmlische Natur ihrer Götter. Der Bergcultus ist freilich durchaus nicht specifisch semitisch und wird nur charakteristisch im Zusammenhalt mit den übrigen Cultusübungen und den religiösen Vorstellungen, welche darauf hinweisen, dass nur in der Höhe die Gottheit gesucht wurde, nicht wie bei den arischen Völkern auch in der sublunaren Welt. Neben der Verehrung irdischer Lebensmächte suchten vielfach auch diese Völker und so noch andere, den Wohnsitz der Gottheit in den Himmelshöhen: auf den am weitesten in den Himmel hineinragenden, von Wolken umzogenen Berggipfeln dachten die Arier den Himmel mit der Erde sich berührend und verlegten dorthin die Wohnung der Gottheit. So war den Indern der Meru, den Persern der Albordsch, den Griechen der Olymp ein Götterberg. Berge und Anhöhen haben viele Völker mit Vorliebe zu Opferstätten ausgesucht; ein uns allen verständliches Gefühl gab ihnen den Glauben, auf den Höhen, enthoben dem Getümmel der menschenbewohnten Ebenen, in freierem und ungestörtem Verkehre mit der Gottheit zu stehen.

Besonders zahlreiche Spuren von heiligen Bergen finden wir jedoch bei den Semiten; daneben den Cultus auf den Höhen — den *Bâmôt*, wie das Alte Testament sie nennt. Denn weil einzelne hohe Berge als Cultusstätten nicht ausreichten, wählte man zu solchen auch niedrige Hügel in der Nachbarschaft der Städte

und warf wohl auch künstliche Hügel auf, wo natürliche fehlten. Solchen Berg- und Höhendienst theilten in älterer Zeit die Israeliten mit den ihnen verwandten Völkern.

---

1. Heilige Berge bei den heidnischen Semiten[1].

a) Das Alte Testament bezeichnet den Cultus auf hohen Bergen und Hügeln (Deut. 12, 2) und auf den Höhen (Num. 33, 52) als allgemein kanaanitische Sitte. Mit Namen erfahren wir aus alttestamentlichen wie aus späteren Nachrichten von heiligen Bergen bei den Moabitern, den Phöniciern, wie auch über Kanaan hinaus bei den Syrern, den Bewohnern der Sinai-Halbinsel und den Stämmen des eigentlichen Arabiens. Ich stelle die alttestamentlichen Nachrichten als die ältesten und zuverlässigsten voraus[2].

Wenn im Moabitergebiete ein Berg Peor (פְּעוֹר Num. 23, 28) genannt wird und daneben ein Gott Baal Peor (Num. 25, 3. 5. Deut. 4, 3. Hos. 9, 10. Ps. 106, 28) oder auch einfach Peor, ohne בעל (Num. 25, 18; 31, 16. Jos. 22, 17), und noch eine moabitische Stadt Bêt Peor ‚Tempel des Peor' (Deut. 3, 29 und sonst), so zeigt dies deutlich, mag nun der Gottesname oder der Bergname das Primäre sein, dass auf dem Berge dem so benannten

1) Literatur: Gesenius, Vorrede zu Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Bd. I, Berlin 1829 S. XIV—XXI. — Movers, Die Phönizier. Bd. I, S. 667—671. — Ders., Artikel »Phönizien« a. a. O. S. 403. — De Vogüé, *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques.* Paris 1868 S. 103—105, 120—122 (wiederholt aus: *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 1869 [*sic*] S. 63—66, 73—75). — Vgl. auch Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg 1856. Bd. II, S. 225 f.; mein. *Jahve et Moloch* S. 70—72 und die Artikel »Berggötter« in Winer's Bibl. Realwörterbuch (1847), »Berg«, »Berggötter« von Riehm in seinem Handwörterbuch des Bibl. Altertums 2. Liefer. 1875.

2) Ich unterlasse es hier, den Stoff nach den einzelnen semitischen Völkern zu gruppiren, weil ich, abgesehen von den alttestamentlichen Nachrichten, fast nur über Material für Syro-Phönicien verfüge; die wenigen Nachrichten über Bergcultus der Südsemiten sind in Abschnitt *b* an den Schluss gestellt.

Gott gedient wurde. Dass פְּעוֹר zunächst Gottesname war, müsste angenommen werden, wenn wir vermuthen dürften, dass die Moabiter selbst den Gott schlechtweg Peor nannten; aber die Weglassung von בַּעַל könnte den israelitischen Schriftstellern zur Last fallen, und als Gottesname lässt sich פעור von פָּעַר ‚aufdecken' nur schwer verstehen. Wenn die pentateuchischen Erzählungen es zweifelhaft lassen, ob wir diesen Gott den Moabitern (Num. 25, 1—5) oder den Midianitern (Num. 25, 18; 31, 16) zuzuweisen haben, so erhebt die Lage der beiden genannten Oertlichkeiten über allen Zweifel, dass an die Moabiter zu denken sei: auf dem Berge Peor lässt der heidnische Seher Bileam durch den Moabiterkönig Balak sieben Altäre zum Opfer zurichten (Num. 23, 28—30)[1]. Wenn eben dasselbe auf einem Gipfel des Pisga vorgenommen wird (Num. 23. 14) und ausserdem Bileam sich auf einen ungenannten Kahlhügel begibt, um einen Gottesspruch zu vernehmen (Num. 23, 3 f.), so dürfen wir schon daraus vielleicht schliessen, dass auch sonst die Moabiter auf Bergen Cultus übten. An der Grenze des Moabiterlandes, am linken Jordanufer lag überdies der Berg Nebo, eine Spitze des Pisga (Deut. 32, 49; 34, 1), der ohne Zweifel ein heiliger Berg war, da denselben Namen ein babylonisch-assyrischer Gott führte (Jes. 46, 1). Cultus Moab's auf den Höhen (בָּמוֹת) geht ferner hervor aus Jes. 15, 2; 16, 12. Jer. 48. 35), ebenso aus dem moabitischen Ortsnamen בָּמוֹת בַּעַל ‚Baalshöhen'[2]. — Auch der Berg Sinai muss seine Heiligkeit in vormosaischen Zeiten (denn Mose und seine Zeitgenossen kannten ihn als einen altheiligen) von einem semitischen Volk empfangen haben, wenn wir seinen Namen ableiten dürfen von Sin, dem Mondgott der Babylonier wie der Himjaren. — Der Ortsname Baal Hermon (I Chron. 5. 23: vgl. Richt. 3, 3: »Berg von Baal Hermon«), verkürzt aus Bêt Baal Hermon, ver-

---

1) Vgl. über Baal Peor: Kautzsch (und Socin), Die Aechtheit der moabitischen Alterthümer geprüft 1876 S. 69—77, mein. *Jahve et Moloch* S. 36 und Artikel »Baal« a. a. O. S. 32 f.

2) Vgl. über die *Bâmôt* unten Abschnitt 2, *b*.

weist auf Verehrung des Baal auf dem Berge Hermon. In diesem Namen der südlichsten Spitzen des Antilibanusgebirges liegt dagegen doch wohl noch nicht der Ausdruck ihrer Heiligkeit (von חֵרֶם ‚Geweihtes‘), da die Erklärung: ‚unzugängliche (abgeschnittene) Bergspitze‘ sehr nahe liegt[1].

Wenn nach I Kön. c. 18 wie Elia so auch die Baalpriester den Karmel zur Opferstätte wählten, so beruhte dies auf einer Heiligkeit dieses Berges, welche sich bis in späte Zeiten erhalten hat. Tacitus gibt an, *Carmelus* sei ein Berg und ein Gott, welcher ohne Tempel und ohne Bild verehrt werde[2]. Vespasian opferte, so berichtet Tacitus weiter, ehe er Kaiser wurde, auf dem Karmel und erhielt daselbst von dem Priester Basilides aus der Schau der Opfereingeweide den Ausspruch, dass ihm hohe Herrscher-Würden bestimmt seien. Die Befragung durch Vespasian erzählt auch Sueton[3]. Nach Jamblich, welcher, aus Cölesyrien gebürtig, zuverlässige Kunde besitzen mochte, war der Karmel vor andern Bergen heilig und dem Ungeweihten unzugänglich; Pythagoras habe sich dort in der Einsamkeit aufgehalten[4]. Der falsche Skylax berichtet an einer freilich verstümmelten Stelle, wo aber die vorzunehmende Ergänzung keinen Zweifel erleidet, von dem Berge [Karmel] als einem Heiligthum des Zeus[5]. Wenn dagegen Orosius[6] von einem den Juden vor

---

1) Vgl. oben S. 26.

2) *Histor.* II, 78: . . . *ita vocant montem deumque, nec simulacrum deo aut templum situm tradidere maiores; aram tantum et reverentiam.*

3) *Vespas.* c. 5: *Apud Iudaeam Carmeli dei oraculum consulentem ita confirmavere sortes, ut etc.*

4) *Vita Pythag.* c. 3: ἱερώτατον δὲ τῶν ἄλλων ὀρῶν ἠπίσταντο αὐτὸ καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβατον κτλ.

5) *Scylacis Periplus* S. 42 *ed.* Hudson: Ἀκὴ πόλις. Ἑξῆς Βῆλος πόλις Τυ-[ρίων καὶ Κάρμηλος] ὄρος, ἱερὸν Διός. Die Ergänzung der Lücke nach der Ausgabe von Fabricius; die Folge der Oertlichkeiten lässt an der Richtigkeit derselben keinen Zweifel aufkommen.

6) C. 9 S. 478 *ed.* Haverc.: . . . *Iudaei post passionem Christi destituti in totum gratia dei . . . quibusdam in Carmelo monte seducti sortibus . . . in rebellionem exarserunt.*

dem grossen Aufstand auf dem Karmel zu Theil gewordenen verführerischen Orakel berichtet, so ist das nur eine Verwechselung jener Angabe bei Sueton mit einem anderweitigen Bericht desselben Autors. — Auch die Heiligkeit des Sinai und des Hermon ist durch Nachrichten ausserhalb des Alten Testamentes bezeugt. Es ist bekannt, dass die Felswände des Wadi Mukattab an den Abhängen des Sinai noch heute von zahllosen Inschriften bedeckt sind, herrührend von zum grossen Theil heidnischen (nabatäischen) Pilgern, welche in den letzten Jahrhunderten v. Chr. und noch später die heiligen Stätten dieses Gebirges besuchten. Auch die auf den Serbâl, die imposanteste Spitze des Sinaigebirges, hinaufführenden Stufen legen deutliches Zeugniss ab von dem einstmals häufigen Besuch des geheiligten Gipfels, und noch in neuester Zeit wurde auf dem Berge von den umwohnenden Arabern geopfert[1]. Kaum auszumachen ist dagegen, ob in dem Namen Serbâl der Gottesname Baal stecke, wie man angenommen hat[2]. — An den Abhängen des Hermon findet man noch jetzt zahlreiche Tempelruinen; auch der südliche Gipfel trägt Ruinen. Nach Hieronymus[3] stand, wie man ihm sagte, auf der Spitze des Hermon bei Paneas ein von den Heiden verehrter Tempel (*insigne templum*), und nach Eusebius[4] wurde der Hermon selbst, wie er hörte, noch zu seiner Zeit wie ein Heiligthum (ὡς ἱερόν) verehrt. Philo Byblius[5] nennt den Antilibanos (worunter wohl der Hermon zu verstehen) neben Libanos, Kassios und Brathy als heilige Berge, indem er nach seiner euemeristischen Weise erzählt, dies seien durch ihre Grösse ausgezeichnete Menschen gewesen, deren Namen man später den Bergen beigelegt habe. Für Heiligkeit des Libanos findet sich — was schon hier

---

1) Rüppell, Reise in Abyssinien Bd. I, 1838 S. 127 f. Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872 S. 199 f. 394. 588.

2) S. oben S. 211 Anmerk. 6.

3) *Onomasticon s. v. Aermon* (*Onomastica sacra ed.* de Lagarde S. 90, 19 ff.).

4) *Onomasticon s. v.* Ἀερμών (a. a. O. S. 217).

5) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 7. S. 566.

angeführt sein mag — noch ein anderes Zeugniss. Nach dem *Etymologicum Magnum* hielten die Juden ihn wegen seiner Höhe für etwas Geistiges und für eine Gottheit[1], wesshalb sie ihn verehrten — eine Angabe, welche natürlich auf die Juden überträgt, was mit Modificationen (πνεῦμα) für die Syro-Phönicier seine Richtigkeit haben mag. Eine Spur von alter Heiligkeit des Hermon hat sich noch erhalten in der jüdischen Sage, wie sie im Buch Henoch[2] erzählt wird, wonach auf dem Gipfel des Hermon zweihundert Engel sich unter feierlichen Verwünschungen zu jenem Plane verbanden, von dessen Ausführung Gen. 6, 1 ff. berichtet; davon soll der Berg seinen Namen »Berg der Verwünschung« haben. Der Hermon ist hier als Berg heidnischer Gottheiten zu dem der abgefallenen Engel geworden. Wenn Hilarius Pictaviensis[3] diese Geschichte des Henochbuches nacherzählt und dazu bemerkt: *Certe hodie gentes montem hunc profana religione venerantur*, so beruht diese Angabe schwerlich auf directer Kunde.

Nach I Kön. 20, 23 (vgl. v. 28) erklärten die Aramäer unter Benhadad, als sie von den Israeliten unter Ahab im Gebirge geschlagen worden waren, die »Götter« (oder den Gott) der Hebräer für »Berggötter« (אֱלֹהֵי הָרִים). Diese Angabe zeigt, dass den Aramäern oder doch dem Erzähler des Königsbuchs die Vorstellung von auf den Bergen wohnenden Gottheiten, welche ebendort den Ihrigen schützend nahe standen, geläufig war. Der Gedanke, dass der Hebräergott ein Gebirgsgott sei, ergab sich einfach aus der gebirgigen Beschaffenheit des israelitischen Landes[4].

Jes. 14, 13 wird der gestürzte König von Babel angeredet: »Du sprachst in deinem Herzen: gen Himmel will ich steigen, über die Sterne Gottes will ich erhöhen meinen Stuhl und will mich setzen auf den Versammlungsberg im äussersten Norden«.

---

1) *S. v.* Λίβανος: . . . ὅλον εἶναι πνεῦμα καὶ θεόν· ἀνωφερὴς γάρ ἐστιν· ὅθεν καὶ αὐτὸν σέβονται.

2) C. 6 (Dillmann's Uebersetzung S. 3).

3) Comment. zu Ps. 132.

4) Die von Winer, Artikel »Berggötter« angeführte Schrift von Fr. Walch, *De deo Ebraeor. montano*. Jen. 1746. 4⁰. ist mir nicht zugänglich gewesen.

Es mag die hier offenbar angedeutete Vorstellung von einem im Norden gelegenen Versammlungsberg der Götter babylonisch sein; es kann aber auch jene persische Anschauung vom Götterberg Albordsch (der wie Olymp und Meru im Norden gesucht wurde) zu Grunde liegen, sei es dass die Babylonier sich dieselbe angeeignet hatten, sei es, dass der exilische Prophet, welchem jene Stelle angehört, auf anderem Wege mit derselben bekannt geworden war[1]. Dass die Vorstellung von einem heiligen Berge als dem Mittelpunkte der Erde (wie als solcher der Albordsch und Meru galten) in Babylonien wirklich, wenn nicht etwa heimisch war[2], so doch Aufnahme gefunden hatte, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, dass auch Ezechiel Bekanntschaft mit derselben verräth, indem er von einem durch den Kerub bewachten »Götterberge« redet (28, 14. 16) und Jerusalem (den Zion) darstellt als den Mittelpunkt der Erde (5, 5: vgl. c. 38, 12). Dieselbe Uebertragung jener Vorstellung auf den Zion liegt vor, wenn dieser Ps. 48, 3 genannt wird: »Winkel des Nordens«[3]. Einen heiligen Berg oder Götterberg bei den Babyloniern zu ver-

---

1) Vgl. namentlich Gesenius zu Jes. 14, 13 und seinen Excurs in: Commentar über den Jesaja 1821 Bd. II, S. 316—326 (»Von dem Götter-Berge im Norden, nach den Mythen der asiatischen Völker«).

2) Nicht unwahrscheinlich vermuthet Riehm (Artikel »Berg«), dass mit dem Himmel des Anu, wohin die Götter nach dem assyrischen Sintfluthberichte bei der grossen Fluth flüchteten, der Götterberg gemeint sei. Nach Franç. Lenormant (Die Anfänge der Cultur 1875 Bd. II, S. 127 f.) ist in babylonisch-assyrischen Hymnen die Rede von »dem grossen Berg des Bel, dem Ruhm der Berge, dessen Gipfel die Himmel erreicht« — was ich mit allem Vorbehalt wiedergebe.

3) Dies wird von Ewald, Hitzig, Delitzsch (vgl. auch Reuss) z. d. St. zugegeben. Wenn, wie Hupfeld annimmt, hier der Zion als nördlicher Berg in Gegensatz gestellt sein sollte zu dem Sinai als dem südlichen Gottesberge, so könnte doch noch immer in der Hervorhebung der nördlichen Lage ein Anklang vorliegen an jene Annahme des nördlichen Göttersitzes bei andern Völkern. Ewald a. a. O. will aus Lev. 1, 11 (Schlachtung des Opferthiers an der Nordseite des Altars) die Vorstellung von der Heiligkeit des Nordens als »seit uralter Zeit« bei den Hebräern bestehend entnehmen. Aber altisraelitisch ist dieselbe schwerlich; denn dann würde das Allerheiligste des Tempels wohl, statt dem Sonnenaufgang entgegenzusehen, nach Norden orientirt gewesen sein. Eher noch wäre zu vergleichen die Erscheinung Jahwe's von Norden her Ez. 1, 4 (vgl. Hio. 37, 22).

muthen, ist weiter sehr nahe gelegt durch die Beschreibung des babylonischen Belthurmes bei Herodot[1], dessen Anlage bezweckte, in der Ebene einen hochgelegenen Punkt für die Gottesverehrung herzustellen; in dem Tempelhaus auf der Spitze hielt nach dem Glauben der Babylonier der Gott zur Nachtzeit Einkehr[2].

---

b) Soweit die Heiligkeit von Bergen, welche im Alten Testament für die fremden Völker bezeugt ist oder doch alttestamentliche Anknüpfungspunkte hat. Ich lasse die späteren Aussagen für Heiligkeit anderer Berge folgen.

Besonders reiches Material besitzen wir für die Heilighaltung zweier Berge mit Namen Kasios (Kassios)[3], der eine an der syrischen Küste bei Antiochia gelegen, der andere zwischen Syrien und Aegypten bei Pelusion. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass der nach den Abendländern auf beiden Bergen verehrte Zeus Kasios, wie Graf de Vogüé[4] angenommen hat, derselbe Gott ist, welcher auf nabatäischen und hauranischen Inschriften unter dem Namen אלה קציו (אֱלָהּ קציו)[5] oder קציו[6] vorkommt. Zweifelhafter ist dagegen die Bedeutung des Gottesnamens. Es kommt mir wenig wahrscheinlich vor, dass קציו, wie de Vogüé[7] annimmt, ein allgemeiner Name für Höhe,

---

1) L. I, 181. 2) Ebend. l. I, 182.

3) Das Material für den auf diesen Bergen geübten Cultus hat bisher am vollständigsten gesammelt de Vogüé, *Syrie centrale*, *Inscriptions* S. 103—105; weniges Neue findet sich bei P. Scholz, Götzendienst S. 144; beider Belegstellen aufnehmend, kann ich vielfach Weiteres hinzufügen.

4) A. a. O. S. 104.

5) *Nabat.* IV, 2 bei de Vogüé, *Syr. centr.*; vgl. אל קציו *Hauran.* V (ebend.), wo אל entweder = אֵל ‚Gott' oder auch der Artikel (s. de Vogüé a. a. O. S. 96).

6) Wenigstens als menschlicher Eigenname *Nabat.* VI, 2; VII, 1. 2 (*bis*), der doch wohl von dem Gottesnamen abzuleiten ist; der Name könnte jedoch auch in der Bedeutung ‚Richter' = قصّ einem Manne beigelegt worden sein; vgl. דָּן. 7) A. a. O. S. 104.

Bergspitze sei (eigentlich ‚das Abgeschnittene' von קצה = קצץ ‚schneiden', also zu vergleichen mit خرم, חֶרְמוֹן) — wenig wahrscheinlich desshalb, weil sich abgesehen von jenen beiden von den Abendländern genannten Bergen dieses Wort in den semitischen Dialekten nicht als Bergname nachweisen lässt[1], noch mehr, weil קצין für sich allein (ohne אֱלֹהַּ) als Gottesname (? zunächst als menschlicher Eigenname) vorzukommen scheint; für Elagabal (‚Gott des Berges'?) wird niemals *Gabal* allein gebraucht. Wenn wir die vielen semitischen Gottesnamen vergleichen, welche die Gottheit als herrschende oder machthabende bezeichnen, so liegt es viel näher, dass קצין den ‚Entscheider' oder ‚Richter' bedeute (= قاض, קָצִין). Sehr wahrscheinlich ist Kasios, Ḳaṣiu weiter identisch[2] mit dem Κοζέ, welchen Josephus[3] als Gott der Idumäer nennt; für diesen hat schon E. Meier[4] die Erklärung קְצֵה = قاض vorgeschlagen[5]. Mit diesem idumäischen Gottesnamen hat Schrader[6] weiter in Verbindung gebracht einen auf den assyrischen Inschriften von ihm als *Ḳausmalaka* (‚Ḳaus ist König') gelesenen edomitischen Königsnamen[7]. Für unsern Zweck genügt,

---

1) Es kann nicht etwa zum Vergleich angeführt werden der Dschebel Ḳasjûn (قسيون) bei Damask, schon wegen des hinzugefügten *Dschebel*. Dass dieser Bergname überhaupt mit dem Gottesnamen Ḳaṣiu zusammenhänge (de Vogüé S. 105) ist wenig wahrscheinlich wegen des س statt צ; doch mag erwähnt sein, dass der Dschebel Ḳasjûn den Moslim's als heilig gilt, weil Abraham hier zur Erkenntniss der Einheit Gottes gekommen sein soll (Socin, Palästina S. 508).

2) So zuerst Levy, ZDMG. XVIII, S. 631; vgl. de Vogüé S. 105.

3) *Antiqq.* XV, 7, 9. 4) ZDMG. XVII, S. 578.

5) Unmöglich ist Hitzig's (Urgeschichte und Mythologie der Philistäer S. 263 ff.) Identificirung des Κοζέ mit der arabischen Göttin 'Uzzá, schon aus lautlichem Grunde, ebenso Movers' (Bd. I, S. 669) Vorschlag: Zeus Kasios = בעל קיץ »Gott der Obsternte«.

6) Die Keilinschriften und das Alte Testament 1872 S. 57. 147.

7) Dass, wie de Vogüé S. 105 annimmt, die altarabische Gottheit قيس mit dem קצין zusammenhänge, ist wegen des س nicht wahrscheinlich; auch lassen sich für Identität keinerlei Anhaltspunkte anführen. Wenn de Vogüé vielleicht mit Recht den Namen der sebulonitischen Stadt lesen will עיר קצי statt עֵת קָצִין

dass Zeus Kasios ein Berggott war. Das zwiefache Vorkommen eines heiligen Berges unter diesem Namen wird etwa daraus zu erklären sein, dass phönicische Seefahrer bei irgendwelchem Anlasse dem heimischen Gott auf dem Berge bei Pelusion ein Heiligthum errichteten[1], dessen Verehrung dann auch bei den umwohnenden Nabatäern Aufnahme fand. Dies war jedesfalls Meinung der Phönicier, da Philo Byblius[2] berichtet, dass die Nachkommen der Dioskuren, welche er mit den phönicischen Kabiren gleichsetzt[3], auf Flössen und Schiffen ausfahrend an den Berg Kassios verschlagen wurden und dort einen Tempel gründeten. Es ist hier ohne Frage von dem pelusischen Berge die Rede, da man keiner Seefahrt bedurfte, um an den nördlichen Kasios zu gelangen. Es ist aber nicht unmöglich, dass der Dienst des Kasios ein altsemitischer war, welchen verschiedene semitische Völker aus der gemeinsamen Heimat herübernahmen. Beide Berge sind einzelnliegende Spitzen, von welchen man eine weite Umschau hat; so erklärt sich leicht, dass man gerade sie zu Heiligthümern wählte. Wie sie ragt auch der heilige Karmel unmittelbar über dem Meer empor, und es mag der Umstand, dass man von diesen die nächste Umgebung überragenden Höhen die Sonne im Osten über den Horizont sich erhebend und des Abends ins Meer sich niedersenkend frei beobachten konnte, ihre Heiligung besonders nahe gelegt haben[4]. Der Kasios bei Pelusion ist eine

(Jos. 19, 13; »Termin des Richters« [Mühlau-Volck] ist wenig wahrscheinlich), so braucht «*Irqaçioun, urbs Qaçioun*« doch nicht zu bedeuten ,Stadt des Gottes Ḳaṣiu', sondern ist sehr einfach als ,Stadt des Führers' (des Schofeten) zu verstehen, und es ist nur zu verwundern, dass de Vogüé קצייו mit dem hebräischen קצין gleich setzt, ohne doch die gesicherte Bedeutung dieses Wortes für den Gottesnamen zu verwerthen.

1) Auch einem Zeus Atabyrios (vom Berge Tabor) werden wir wiederholt in phönicischen Colonieen begegnen.

2) Bei C. Müller a. a. O. *fragm.* 2, 17 S. 568. 3) *Fragm.* 2, 11 S. 567.

4) Dass von dem Kasios am Orontes aus der Sonnenaufgang beobachtet wurde, erwähnen ausdrücklich Aelius Spartianus und Ammianus Marcellinus an den unten angeführten Stellen, ebenso Plinius *N. h.* V, **22** (18), 80. Ebenso von dem Kasios bei Pelusion Lucanus X, 434 f.:

Lucifer a Casia prospexit rupe diemque
Misit in Aegyptum primo quoque sole calentem.

unbedeutende sandige Höhe[1], sich nur auszeichnend durch die isolirte Lage und spitze Form. Wenn nicht, was wenig wahrscheinlich, beide ihre cultische Bedeutung unabhängig von einander besassen, kann wohl nur der imponirende Berg am Orontes für die Priorität in Frage kommen.

Strabo[2] erwähnt, als er von der Anwesenheit des Seleukos Nikator in dem syrischen Antiochia berichtet, dass die Antiochener auf dem Berge Kasios bei Seleukia ein Fest begingen. Weiter ausführend erzählt Malalas[3], dass Seleukos Nikator dem Zeus Kasios auf seinem Berge Opfer darbrachte und seinen Willen betreffs Gründung einer Stadt befragte; nach einem ihm zu Theil gewordenen Zeichen habe er dann Seleukia erbaut. Auch eine Erzählung des Aelius Spartianus[4] berichtet von einem Cultus auf diesem Berge: als Hadrian denselben bestieg, um den Sonnenaufgang zu sehen, traf ein Blitz sein Opferthier und den Opferpriester. Noch Kaiser Julian suchte nach seiner eigenen Angabe[5] den Zeus Kasios auf, und Ammianus Marcellinus[6] erzählt, dass der Kaiser an einem Festtage auf dem Casius dem Jupiter Opfer dargebracht habe. Suidas[7] berichtet, Trajan habe auf dem Berge Kasios (den er ungenau bezeichnet als am Euphrat gelegen) dem Zeus Kasios Weihegaben gespendet, und gibt ein unter den Weihegaben daselbst aufbewahrtes Epigramm Hadrian's an. Wenn nach Servius der kretensische Jüngling Kyparissos sich auf den *mons Casius* am Orontes flüchtete, um den Liebesverfolgungen eines griechischen Gottes zu entgehen[8], so ist ohne Zweifel gemeint, dass er sich unter den Schutz des auf jenem Berge verehrten Gottes stellte. Nach einer bei Eusebius Cäsariensis[9] erhaltenen Angabe des Euemeros besuchte Zeus auf seinen Reisen den damals über Syrien gebietenden Kassios, von

1) Strabo XVI, 2, 33. 2) L. XVI, 2, 5.
3) L. VIII, *ed.* Dind. S. 199. 4) *Hadrian.* c. 14.
5) *Misopog. ed.* Spanh. S. 361. 6) L. XX, 14, 4.
7) *S. v.* Κάσιον ὄρος. 8) S. oben S. 214.
9) *Praep. evang.* II, 2 *ed.* Viger. S. 60*d*.

welchem der Berg seinen Namen habe. In Herrscher pflegt Euemeros die Götter umzuwandeln. Ebenso lässt Philo Byblius den heiligen Berg Kassios seinen Namen tragen von einem Riesen der Urzeit[1]. Da er neben ihm heilige Berge Phöniciens erwähnt, so denkt auch er ohne Frage an den Berg am Orontes. Den auf dem Kasios verehrten Gott meint weiter Synkellos[2], wenn er Κάσος neben Βῆλος als Sohn des Inachos nennt und von jenen beiden berichtet, dass sie die jetzt Antiochia genannte Stadt am Orontes gegründet hätten. — Häufig tragen aus der Kaiserzeit stammende Münzen von Seleukia in Pierien die Legende Ζευς Κασιος und zeigen als Symbol des Gottes einen Stein, in einem tetrastylen (auch distylen) Tempel stehend; über dem Tempel schwebt öfters ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln, das Symbol des Sonnen- oder Himmelsgottes[3]. Der Stein ist Bild des heiligen Berges. Auf andern Münzen von Seleukia findet sich ein Donnerkeil, auch die Inschrift Ζευς Κεραυνιος — vielleicht ebenfalls Symbol und Name für den Zeus Kasios, der, weil auf dem Berge verehrt, ohne Zweifel ein Himmelsgott war und auch speciell als Gewittergott gedacht werden mochte wie der Gott (Ῥαμάς) des syrischen Laodicea[4].

Des andern Kasios bei Pelusion gedenken ebenfalls mehrere Schriftsteller als eines heiligen Berges. Der Name desselben kommt schon bei Herodot[5] vor. Strabo[6] erwähnt ein Heiligthum des Zeus Kasios auf demselben in der Nähe des Grabes des Pompejus. Nach Achilles Tatius[7] stand zu (bei) Pelusion ein heiliges Bild des Zeus Kasios, ihn darstellend als einen Jüngling, sehr

1) S. oben S. 235. 2) S. 237 *ed.* Dindorf.

3) Mionnet, *Description de médailles ant.* Bd. V, S. 276 n. 884 (auton.), S. 277—280 n. 891 ff. (Trajan bis Severus Alexander); *Supplém.* Bd. VIII, S. 190 n. 293 (Anton. Pius), S. 191 n. 299 (Elag.); ebend. S. 190 n. 297 (Sept. Sever.) u. 298 (Geta) dasselbe Bild ohne die Legende (Ζευς) Κασιος. Vgl. Eckhel, *Doctrina numorum vet.* Bd. III, S. 326 und die Abbildung bei Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis, Lugd.* 1685 S. 75.

4) Studien I, S. 307 f. 5) L. II, 6; III, 5. 6) L. XVI, 2, 33.

7) L. III, 6.

ähnlich dem Apollon; in der Hand hielt das Bild einen Granatapfel. Heiligkeit des pelusischen Berges Kasios könnte man etwa auch angedeutet finden in der Angabe Apollodor's[1], dass Zeus den Typhon bis zum Berge Kasios (?) verfolgt habe; auf jeden Fall wäre an den südlichen Kasios zu denken, da nach Andern Typhon sich in dem serbonischen See bei Pelusion verbarg[2]; allein die LA. ist unsicher und wahrscheinlich Καύκασος statt Κάσιος zu setzen[3]. Dagegen ist sicher und vollkommen durchsichtig eine Angabe des Epiphanius, wenn er unter den vergötterten Menschen einen von den Pelusioten verehrten Schiffsherrn Kasios nennt[4]. Diese euemeristische Anschauung beruht offenbar darauf, dass dem Zeus Kasios die vorüberkommenden Seefahrer ihre Ehrfurcht bewiesen. Aus einem Beschützer derselben wurde Kasios selbst zum Schiffsmann. Damit hängt ohne Zweifel zusammen die verworrene Angabe des Pseudo-Skylax, welcher, nachdem er soeben Pelusion und den Kasios erwähnt hat, eine Insel bei Kanopos mit dem Denkmal des »Steuermanns« nennt[5]. Nur der Name des bei Pelusion verehrten *Iupiter Casius* findet sich noch erwähnt bei Lucanus[6].

Der Dienst des Kasios war jedoch nicht nur auf die syrophönicischen Gegenden beschränkt, sondern lässt sich weiter auf der Insel Korkyra nachweisen. Ohne Zweifel waren es phönicische

1) L. I, 6, 3.

2) So z. B. Herodot III, 5. Eusthatius zu Dionys. Perieget. v. 248 (S. 133 *ed.* Bernh.).

3) Heyne, *Ad Apollod. Biblioth. observationes* 1803 S. 34.

4) *Ancoratus* c. 106 S. 209 *ed.* Dind.: Κάσιος δὲ ὁ ναύκληρος παρὰ Πηλουσιώταις.

5) *Scyl. Periplus* S. 43 f. *ed.* Huds.: Λέγουσι . . . Πηλούσιον ἥκειν ἐπὶ τὸ Κάσιον καὶ Κάνωπον ἥκειν ἐπὶ τὴν νῆσον, οὗ τὸ μνῆμα τοῦ κυβερνήτου.

6) *Pharsal.* VIII, 858. — Der Berg Kasios am Orontes ist ferner erwähnt bei Lucan VIII, 463 (?). 470. 539; X, 434; Dionysios Periegetes v. 901 und v. 880 (oder an letzter Stelle der Berg von Pelusion?); Ammianus Marcellinus XIV, 8, 10 und sonst; der Kasios am serbonischen See bei Plinius, *N. h.* V, 11 (12), 65; Dionysios Periegetes v. 116; Ammianus Marcellinus XXII, 16, 3; Eusthatius zu Dionysios Periegetes v. 248.

Seefahrer, welche ihn in die Ferne ausbreiteten. Plinius[1] erwähnt die Stadt Kassiope und den Tempel *Cassi Iovis* auf Korkyra. Nach Sueton[2] besuchte Nero den Altar *Iovis Cassii* zu Kassiope. Andere haben hier an Kassope der gegenüberliegenden epirischen Küste gedacht; diese Stadt hatte vielleicht wie die der Insel ihren Namen von dem Cultus des Zeus Kasios. Die Inselstadt lag auf der Nordostspitze, der Tempel stand wohl auf einem über die See ragenden Felsen, dessen Lage erinnerte an die des (anscheinend tempellosen) heiligen Berges am Orontes. Es sind ferner Münzen von Korkyra erhalten mit der Legende Ζευς Κασιος und einer Darstellung des Gottes, zuweilen in der einen Hand eine Schale haltend[3], oder auch mit dem Scepter in der Hand auf dem Throne sitzend[4]. Dieselbe Darstellung kehrt auf andern Münzen von Korkyra wieder ohne den Gottesnamen[5]. Auf dem Avers der Münzen mit der Inschrift Ζευς Κασιος findet sich einmal Αργευς[6], ein anderes Mal Αγρευς[7]; dieses ist das Richtige; gemeint ist damit der auf Korkyra verehrte Heros Aristaios, ein Beschützer der Bodencultur und der Heerden, zugleich ein Jäger und deshalb Ἀγρεύς genannt[8]. Er wurde wohl neben dem Zeus Kasios verehrt; schwerlich war er mit diesem zu einer Person verschmolzen; denn auf jenen Münzen ist er auf dem Avers besonders dargestellt als stehende bärtige Figur mit Hut und langem Gewande, eine Schlange (oder ein Horn?[9]) in der Hand hal-

1) *N. h.* IV, 12 (19), 52. 2) *Nero* c. 22.

3) Mionnet Bd. II, S. 73 n. 52—59 (auton.).

4) Jac. de Bary bei Reland, *Palaestina* 1. Ausg. 1714 S. 936. 934: Beschreibung von drei Münzen; irrig haben de Bary S. 942 und Reland S. 933 aus dem Αγρευς einer dieser Münzen (auf welcher die Legende Κορκυρα nicht steht) geschlossen, sie sei aus dem Lande der arabischen *Agraei* (!) mit einer Hauptstadt *Agra* (nach Reland = Petra!).

5) Mionnet a. a. O. S. 74 ff. (kaiserlich). 6) Mionnet S. 73 n. 57.

7) Ebend. n. 59. Irrig hält Mionnet Αργευς für richtig = ‚argivischer (Zeus)'. Vgl. die (identische?) Münze de Bary's oben Anmerk. 4.

8) Preller, Griech. Mytholog. 3. Aufl. Bd. I, S. 374. In dem Agreus der Münzen hat schon Eckhel, *Doctrina num. vet.* Bd. II, S. 180 den Aristaios erkannt.

9) Von einem Horn (Füllhorn? oder Zeichen des Hirten?) redet de Bary,

haltend. Für Verschmelzung der beiden Gestalten könnte nur etwa sprechen, dass eine andere Darstellung derselben Figur (ohne den Namen Αγρευς) nur darin abweicht, dass sie eine apfelartige Frucht in der Hand hält[1] wie nach Achilles Tatius das Bild des pelusischen Kasios einen Granatapfel[2], wonach auch dieser Berggott, wie es scheint, als Spender der Fruchtbarkeit angesehen wurde[3].

Neben dem Kasios, Libanos, Hermon (und Karmel) hatte von den Höhen des syro-phönicischen Landes ohne Zweifel noch heilige Bedeutung jenes Vorgebirge des Libanos bei Tripolis, welches Strabo[4] (auch Pseudo-Skylax[5]) als Θεοῦ πρόσωπον bezeichnet. Dass hier ein Heiligthum war, liegt doch wohl in dem Namen, namentlich in Vergleichung mit dem Peni-El oder Penu-El ‚Gottesangesicht' des ostjordanischen Landes, welches nach israelitischer Sage so genannt war, weil Jakob hier eine Gottesbegegnung erlebte (Gen. 32, 31 f.); vielleicht ist, wo sonst von dem Libanos als heiligem Berge geredet wird[6], überall speciell an dieses Vorgebirge zu denken.

Bis in späte Zeiten erhielt sich in Syrien die Sitte, auf den Höhen Cultus zu üben. Eine griechische Inschrift, etwa aus dem zweiten Jahrhundert n. Chr., gefunden in einem Dorfe bei Ṣaida, ist dem Ζεὺς ὄρειος gewidmet[7]. Auf einer Spitze des Dschebel Rîḥân unterhalb des Dorfes Rimat bei Ṣaida fand man in einer künstlichen Grotte gottesdienstliche Bilder: einen widdertragenden Jüngling und zwei strahlenumkränzte Büsten des Sonnengottes[8]. Bei Ḥaleb auf dem Berge Scheich Bereket[9] hat man

---

eine Schlange wollen erkennen Eckhel S. 179 und Mionnet; ersteres ist wohl der Vorstellung des Agreus mehr entsprechend.

1) Bei de Bary a. a. O. S. 934. 2) S. oben S. 242 f.

3) Vgl. Stark, Gaza S. 571, der auch aus der Verehrung des Triptolemos, eines Heros des Ackerbaus, bei den Bewohnern des syrischen Antiochia (Strabo XVI, 2, 5) auf agrarische Bedeutung des Zeus Kasios schliesst (?).

4) L. XVI, 2, 15 f. 5) S. 42 *ed.* Hudson. 6) S. oben S. 235 f.

7) Renan, *Mission de Phénicie* S. 397.

8) Fél. Lajard, *Culte du cyprès* S. 27 f., dazu die Abbildung Taf. IV, 1.

9) Auch Barakât. Eine zuverlässige Transscription vermag ich nicht zu geben.

drei griechische, dem Malachbel (?) und einer andern Gottheit geweihte Inschriften gefunden, welche wahrscheinlich dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehören[1].

Syrischen, vielleicht speciell mesopotamischen, Bergdienst mag der Monophysit Jakob von Sarug[2] im Auge haben, wenn er in seiner Rede vom Falle der Götzen die Aufrichtung christlicher Heiligthümer an Stelle der Götzentempel auf den Hügeln und die Ansiedelungen von Mönchen auf den verlassenen Gipfeln erwähnt. Noch von den Ṣabiern erzählt En-Nedîm, dass sie an einem bestimmten Feiertage auf einen Berg zogen, dort Sonne und Planeten begrüssten und Opfer darbrachten[3]. Auch die im nördlichen Syrien wohnende Sekte der Nosairier, deren Glauben neben islamischen und christlichen Bestandtheilen viele aus dem syrischen Heidenthum erhaltene Elemente besitzt (sie sind aus dem Euphratlande in das nach ihnen benannte Nosairiergebirge eingewandert), verlegen ihre Anbetungsorte und die Gräber ihrer als Heilige verehrten Todten auf hohe Berge und in das Waldesdickicht[4].

Vielleicht gehört zu den syrischen Berggöttern noch der Gott von Emesa, dessen Cult Kaiser Heliogabal nach Rom verpflanzte, den Namen seines Schutzgottes annehmend. Ohne Zweifel ist der Name des *deus Sol Elagabal*, wie er auf den Münzen lautet[5], zusammengesetzt aus אֱלָה und גבל[6]; es lässt sich aber nicht entscheiden, ob der letzte Theil hier ‚Berg' bedeutet[7] oder etwa den Gott benennt nach dem ursprünglichen Sitze seines Cultus (vgl. בעלת גבל[8]); *Gebal* mochte noch ausser für die von den Griechen

1) *Corpus inscriptionum Graecarum* Bd. III, n. 4449. 4450. 4451: Διῒ Μαλαχβάχῳ καὶ Σελαμάνει [?] πατρῴοις θεοῖς . . . (Σ. vermuthlich eine dem neben Malachbel in Palmyra verehrten Aglibol verwandte Mondgottheit).

2) ZDMG. XXIX, S. 119. 138.

3) Chwolson, Die Ssabier Bd. II, S. 30.

4) Ritter, Erdkunde Thl. XVII, 1 S. 992.

5) Cohen, *Description historique des monnaies frappées sous l'empire romain* Bd. III, 1860 S. 529 f. n. 116—119; S. 542 n. 222; S. 543 n. 235: *SACERD. DEI SOLIS ELAGAB.*; S. 530 n. 126—129: *SANCT. DEO SOLI ELAGABAL.*

6) So de Vogüé a. a. O. S. 104. 7) De Vogüé S. 104 f.

8) Die Göttin von Byblos, so genannt auf der Weihetafel des Königs Jechawmelek, s. ZDMG. XXX, S. 135.

Byblos genannte Stadt als Ortsname vorkommen. Bild dieses Gottes war ein konischer Stein[1], vielleicht ein Abbild seines heiligen Berges, vielleicht auch ein Meteorstein[2]. Für einen Sonnengott, als welcher Elagabal bezeichnet wird, wäre die Verehrung auf einem Berge durchaus angemessen.

Auf phönicischem oder syrischem Boden haben wir wohl auch den heiligen Berg Βραθύ bei Philo Byblius[3] zu suchen; ich weiss ihn aber mit keinem anderweitig bekannten Berge zu identificiren; die Schreibung des Namens ist wahrscheinlich corrumpirt[4].

Vielleicht war eine aus kanaanitischer Zeit (oder auch aus den Zeiten des israelitischen Höhendienstes) stammende heilige Höhe das Silenengrab (Σειληνοῦ μνῆμα) im Hebräerlande, welches Pausanias[5] erwähnt; die Bezeichnung weist wohl auf einen künstlichen Hügel. Ebenso mag es sich verhalten mit dem von Plinius[6] erwähnten Grabe der Amme des Dionysos bei dem früher Nysa genannten Scythopolis (Beisân). In der griechisch-römischen Zeit wohnte in Scythopolis eine von den Juden abgesonderte, nicht näher bekannte Bevölkerung (ob wirklich zurückgehend auf den von Herodot beschriebenen Scythenzug?), so dass die Zugehörigkeit dortiger Alterthümer schwer zu bestimmen.

Auf der von den Phöniciern colonisirten Insel Rhodos, ebenso auf Sicilien bestand der Cultus eines Berggottes unter dem Namen Zeus Atabyrios[7]. Im phönicischen Mutterlande kennen wir

---

1) So neben andern Zeugnissen die Münzen, s. Cohen a. a. O. S. 530 f. n. 126—129 und die Abbildung Taf. XV, 127.

2) Dafür mag der Stern sprechen, der sich auf den Münzen neben dem opfernden Kaiser dargestellt findet, s. Cohen S. 529 f. 3) S. oben S. 197.

4) Es liegt nahe, in τὸ Βραθύ eine Corruption zu erkennen aus Tabor, Atabyrion; man hat vorgeschlagen Δεβραθύ (s. Renan, *Mémoire sur . . . Sanchoniathon* in den *Mémoires de l'Académie des inscriptions* Bd. XXIII, 2 [1858] S. 262 Anmerk. 2); allein auch die vorausgehenden Bergnamen haben den Artikel.

5) L. VI, 24, 8. 6) *N. h.* V, 18 (16), 74.

7) S. über Zeus Atabyrios: Heffter, Die Götterdienste auf Rhodus Hft. III, 1833 S. 16—20; Olshausen, »Phönicische Ortsnamen« in: Rheinisch. Museum für Philologie 1853 S. 323 f.; V. Guérin, *Voyage dans l'île de Rhodes.* Paris 1856 S. 254—267.

keinen Berg mit entsprechendem Namen. Mit vieler Wahrscheinlichkeit haben Gesenius[1], Movers[2] u. A. den Tabor des heiligen Landes verglichen. Vielleicht war dort ein altkanaanitischer Cultusort; auf Heiligkeit dieses Berges auch bei den Israeliten scheinen alttestamentliche Nachrichten zu verweisen[3]. Das *α* der griechischen Form ist Vorsatz-Aleph; die Aussprache des hebräischen ô als υ ist im Phönicischen stehend[4]. Auch den israelitischen Tabor nennen LXX (Hos. 5, 1) und Josephus[5] Ἰταβύριον. Nur Stephanos von Byzanz[6] erwähnt eine Stadt Ἀτάβυρον in Phönicien; wahrscheinlich meint er den einstmals auf dem Tabor gelegenen Ort[7]. Vielfach wird dagegen, zuerst von Pindar[8], genannt die Stadt Ἀτάβυρις, Ἀτάβυρον oder Ἀταβύριον auf Rhodos mit einem auf hohem Berge gelegenen Tempel des Zeus Atabyrios[9]. Trümmer des Tempels stehen noch jetzt[10]. Nach Stephanos Byz. gab es einen Berg Ἀταβύριον auch auf Sicilien[11], und Polybius[12] berichtet von Verehrung des Zeus Atabyrios auch auf diesem Berge[13]. In dem Tempel des Zeus Atabyrios auf Rhodos standen eherne Ochsen (oder doch einer)[14], wie der Stier schon aus dem Alten Testament bekannt ist, als das

1) *Monumenta Phoenicia* S. 420; *Thesaurus s. v.* תָּבוֹר.
2) Phönizier Bd. I, S. 26
3) S. unten S. 254.
4) Vgl. oben S. 198 Anmerk. 7.
5) *Antiqq.* V, 1, 22; 5, 3.
6) *S. v.* Ἀτάβυρον.
7) Vgl. Polybius V, 70, 6.
8) *Ol.* VII, 160: (Ζεὺς . . .) Ἀταβυρίου.
9) Apollodor III, 2, 1. Diodor Sic. V, 59, 2. Strabo XIV, 2, 12. Stephanos B. (a. a. O.); vgl. Polybius IX, 27, 7. Weitere Belegstellen s. Schröder, Phöniz. Sprache S. 135. — In der heutigen Krimm hat man einen dem Zeus Atabyrios geweihten Stein gefunden; da am gleichen Ort ein anderer Votivstein der Athena Lindia gilt, so wird ein Rhodier beide haben setzen lassen, s. Heffter a. a. O. S. 20.
10) Guérin a. a. O. S. 261 ff.
11) Ebenso *Schol.* zu Pindar, *Ol.* VII, 160 nach der Angabe des Timaios.
12) L. IX, 27, 7.
13) Nach Stephanos B. (a. a. O.) hätte es auch in Persien eine Stadt Ἀτάβυρον gegeben.
14) So *Schol.* zu Pindar a. a. O.; vgl. Heffter S. 18; Movers, Phönizier Bd. I, S. 26.

Thier der semitischen (männlichen) Gottheit. Wenn die Griechen meinten, der Cult des Zeus Atabyrios sei von Kreta nach Rhodos gekommen [1], so ist ein historischer Zusammenhang zwischen dem beiderseitigen Zeuscultus nicht unmöglich [2], und wenigstens ist an jenen sagenhaften Berichten richtig der Eindruck der Verwandtschaft; auch der heilige Stier auf Kreta ist phönicischer Abkunft.

Ausserhalb des phönicischen Mutterlandes finden wir noch mehrere Vorgebirge mit Gottesnamen bezeichnet. Das sicilische Heraklea heisst auf Münzen רש מלקרת (oder [ר]אש מ׳) [3]. Ein Vorgebirge in den Syrten wird bei Strabo [4] genannt das des Ammon Balithon (?) [5], worin בַּעַל אֵיתָן ‚ewiger Baal' [6] erkannt werden könnte. An der spanischen Küste in den von den Phöniciern colonisirten Gegenden waren mehrere Vorgebirge nach Göttern benannt. Bei Neukarthago erwähnt Plinius [7] ein *promontorium Saturni*, dort auch Polybius [8] einen Kronos-Hügel. An der Mündung des Anas (Guadiana) gab es nach Avienus [9] ebenfalls ein Vorgebirge des Saturn, wahrscheinlich doch des phönicischen Gottes. An der lusitanischen Küste wird von Ptolemäus [10] ein *promontorium Lunae* erwähnt, wo wieder die phönicische Mondgöttin zu verstehen sein mag. — Bei Neukarthago wird von Polybius [11] auch noch ein Hügel des Hephästos genannt. — Auf dem Eryx in Sicilien diente man der Aphrodite-Astarte [12].

---

1) Apollodor III, 2, 1. Diodor. Sic. V, 59, 2.

2) Vgl. Hoeck, Kreta Bd. II, 1828 S. 364 ff.

3) Schröder, Phöniz. Sprache S. 279.

4) L. XVII, 3, 16.

5) Βαλίθων, Βαλέθων. Die Lesung ist unsicher.

6) Vgl. oben S. 180.

7) *N. h.* III, 3 (4), 19.

8) L. X, 10, 11.

9) *Or. marit.* v. 215 f.: *inhorret inde rupibus cautes sacra Saturni.*

10) *Geogr.* II, 5.

11) L. X, 10, 11.

12) Dass בעל תרז zwar den Schutzgott der Stadt Tarsus bezeichnen, aber doch zugleich (!) hinweisen soll auf die Verehrung dieses Gottes in den Waldungen des Taurus (תרז = Taurus, so benannt von den dort wachsenden Tirza-Bäumen [?!]) — also ein Zeugniss für Berg- und Baumcultus zugleich — ist eine auf überaus schwachen Füssen stehende Vermuthung Levy's (Phöniz. Stud. Hft. I, S. 19). — Von dem Berge Atlas, bei Philo Byblius erwähnt als ein Bruder des El (a. a. O. *fragm.* 2, 14. 17 S. 567 f.), über welchen Movers (Phönizier Bd. I, S. 659 f.) in seiner Weise Verworrenes vorträgt, können wir schweigen,

Am Schlusse dieser Nachrichten von heiligen Bergen bei Syrern und Phöniciern mag noch hinzugefügt sein, dass auch die phrygische Kybele auf Bergen verehrt wurde und davon Σιπυληνή, Δινδυμηνή, Βερεκυντία hiess, auch der Name Κυβέλη soll auf ihre Verehrung auf den Berghöhen verweisen[1]. Mehrfach haben wir Berührungspunkte der Vorstellungen von dieser Gottheit mit dem Semitismus gefunden; aber zur Erklärung jener heiligen Berge bedarf es der Annahme eines semitischen Einflusses natürlich nicht.

Den Südsemiten, den arabischen Stämmen der Sinai-Halbinsel, wird zuzuweisen sein die schon oben[2] erwähnte Heiligung des Serbâl. Daneben wollte M. A. Levy[3], welchem Graf de Vogüé[4] sich anschliesst, einen andern arabischen Berggott in dem bekannten und vielbesprochenen Dusares (Δουσάρης, bei den Arabern ذو الشرى, in nabatäischen Inschriften דושרא) erkennen: ,Herr des (Gebirges) Scherâ' (شرا), welcher im nabatäischen Reiche und darüber hinaus, namentlich zu Petra, Adraa und Bostra verehrt wurde[5]. Für einen Berggott wird Dusares allerdings gehalten bei Stephanos von Byzanz[6], welcher angibt, Δουσαρή werde eine sehr hohe Bergspitze in Arabien genannt nach dem Gott. Auch spricht für einen Berggott die von Suidas[7] beschriebene Darstellung des Θεὺς ἄρης zu Petra in einem viereckigen Steine, ähnlich dem konischen Steine des Berggottes Kasios wie

---

da Philo den Namen gewiss von den Griechen hatte. Dass diese etwa die Vorstellung, wie so Vieles, von den Phöniziern entlehnten (vgl. Levy, ZDMG. XIV, S. 466), scheint mir aus den vorliegenden Nachrichten nicht deutlich zu sein.

1) Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 528 f.

2) S. 235. 3) ZDMG. XIV, S. 465 f.

4) *Syrie centrale. Inscriptions* S. 120.

5) Die arabischen Nachrichten über *Dû'l-schará* hat am vollständigsten gesammelt Krehl (Religion der vorislamischen Araber S. 49—54), die abendländischen J. H. Mordtmann (ZDMG. XXIX, S. 99—106: »Dusares bei Epiphanius«). Ich habe nichts Neues hinzuzufügen und verweise auf diese fleissigen Materialsammlungen. Vgl. auch P. Scholz, Götzendienst S. 179—181.

6) *S. v.* Δουσαρή. 7) *S. v.* Θεὺς ἄρης.

des Elagabal. Die Bezeichnung *Scherâ* wird dem Gebirge beigelegt, welches sich aus dem innern Arabien durch das alte Edomiterland bis nach Syrien hinzieht, oder doch dem Gebirge in der nächsten Umgebung Petra's[1], und wahrscheinlicher ist es wohl allerdings, dass der Gott von diesem seinen Namen hatte als dass er, wie Krehl[2] vermuthet, als Sonnengott von dem Lichtglanze شرى = strahlen, vom Blitze) benannt war; doch lässt sich jenes zu völliger Sicherheit nicht erheben. Ein Sonnengott war Dusares wohl auf jeden Fall, auch wenn er von dem Berge seinen Namen trug.

Auch auf dem Boden des eigentlichen Arabiens haben sich noch einige vereinzelte Spuren von ehemaliger Heilighaltung der Berge erhalten[3]. Zur Zeit Muhammed's bestand die Sitte, sich jährlich einmal auf den Berg Hirâ zu begeben, um dort in fromme Betrachtungen sich zu versenken. Der Berg Taur wird von den Muslim's besucht, weil dort die Höhle sich befindet, in welcher Muhammed auf der Flucht nach Medina rastete. Als heilige Stätten galten noch die Hügel Tabîr und Ko'aika'ân und der Berg von 'Arafât (früher Ilâl).

Die arabischen Angaben über den fabelhaften Berg Ḳâf, welcher Erde und Meer umgibt, ein Sitz der Helden, der guten und bösen Genien und fabelhafter Thiere, dessen Jenseits keinem Sterblichen bekannt, kann nicht in Betracht kommen, da diese Vorstellung offenbar aus dem Parsismus entlehnt ist, eine Nachbildung des Berges Albordsch[4].

Wenn im Aethiopischen das Kloster *dabr* ‚Berg' genannt wird und ein berühmtes Kloster nach dem Libanon benannt wurde: *dabra Libanos*[5], so beruht dies natürlich darauf, dass Berge meist

---

1) Krehl S. 52 bestreitet jene weitere Bedeutung des Namens, für die Bezeichnung des Gebirges um Petra s. Socin, Palästina S. 313. 2) S. 54.

3) Diese Nachrichten entnehme ich aus Alfr. v. Kremer's Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, Bd II, 1877 S. 14., auch seine nicht alle Laute unterscheidende Transscription herübernehmend.

4) S. Gesenius, Commentar über den Jesaja Bd. II, S. 323 f.

5) Ludolf, *Historia Aethiopica* (1681) III, 3, 27.

als Stätten der Klöster gewählt wurden, was zusammenhängen mag mit Heiligkeit derselben in der heidnischen Zeit[1].

---

2. Heilige Berge und Höhen bei den Hebräern[2].

a) Zu heiligen Handlungen, insbesondere zum Cultus wählten, wie die andern semitischen Völker, so auch die Hebräer seit alten Zeiten mit Vorliebe Berghöhen.

In den Patriarchengeschichten wird nur zweimal ein Berg ausdrücklich als Opferstätte genannt, nämlich (beides im jehovistischen Buche) einmal der Berg des Landes Moria, auf welchem Abraham den Isaak zu opfern unternimmt (Gen. 22, 2) — schwerlich schon mit Beziehung auf die Bedeutung des Zion-Moria als Tempelberg[3] — und dann das Gebirge Gilead, wo Jakob das Opfer für den mit Laban geschlossenen Bund schlachtet (Gen. 31, 54). Die Stelle, wo dieser Bund geschlossen wurde, nannte Laban nach dem einen Erzähler des jehovistischen Buches Mizpa ‚Warte' (v. 49), d. i. Mizpe Gilead (Richt. 11, 29) und dieses

---

1) Vgl. oben S. 246 die Stelle aus Jakob von Sarug.

2) Literatur: Gramberg, Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments. Bd. I, Berlin 1829 S. 5—94; vgl. Gesenius in der Vorrede. — Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel. 3. Aufl. 1866 S. 300—302; vgl. Geschichte Bd. III, S. 418 f. — Smend, *Moses apud prophetas*. Halle a. d. S. 1875 S. 53 f. (vgl. S. 49—63). — P. Scholz, Götzendienst S. 120—127. — Vgl. die Artikel »Höhen« in Winer's Realwörterbuch (1847), von J. G. Müller in Herzog's Real-Encyklopädie 1. Aufl. Bd. VI, 1856, von Steiner in Schenkel's Bibel-Lexikon Bd. III, 1871 und »Höhe« von Riehm in s. Handwörterbuch. 7. Liefer. 1877. — Da ich in diesem Zusammenhang, wo es nur darauf ankommt, die Verwandtschaft des hebräischen Höhendienstes mit dem Bergdienste der übrigen Semiten hervorzuheben, von dem Verhältniss des Höhendienstes zu der späteren Forderung eines einzigen Heiligthums nicht zu handeln habe, gebe ich die reiche Literatur, welche dieses Verhältniss unter kritischen Gesichtspunkten bespricht, nicht an.

3) Der Name Moria, für den Tempelberg nur einmal in der Chronik (II, 3, 1) vorkommend, wurde demselben doch wohl beigelegt erst mit Bezug auf die Genesiserzählung, um durch die Verknüpfung mit derselben seine Erwählung in die patriarchalische Vorzeit zurückzuverlegen.

wahrscheinlich identisch mit Ramat Mizpe (Jos. 13, 26) und weiter mit Ramot Gilead (I Kön. 4, 13 und sonst), welches (?), jetzt es-Salṭ genannt, noch heute wie in der alttestamentlichen Zeit (Deut. 4, 43. Jos. 20, 8; 21, 36) Zufluchtsort ist für die von der Blutrache Bedrohten[1], worin sich der altheilige Charakter dieser Stätte bewahrt hat. Da nach Richt. 11, 11 Jephta zu Mizpa in Gilead Worte »vor Jahwe« redet, so muss dort ein Jahwe-Heiligthum gewesen sein. Man hat den Namen Salṭ ableiten wollen von dem griechisch-lateinischen *Saltus hieraticus* ‚heiliges Waldgebirge' des Mittelalters, der dann ein weiteres Zeichen für die durch die Jahrhunderte fortdauernde Heilighaltung dieser Gegend sein würde. Den Bund mit Laban lässt der Erzähler des jehovistischen Buches dort geschlossen werden wohl auf Grund alter Sage, welche die Heiligkeit des Ortes durch eine Erinnerung an den Patriarchen zu heben suchte[2]. Die Erzählung überträgt die Heiligkeit, welche der Ort in der Zeit nach Israel's Einwanderung in Kanaan erlangte, auf die älteste Zeit. — Dass aber die Vorstellung von der besonderen Heiligkeit gewisser Berge althebräisch ist, zeigt deutlich der Auszug Israel's aus Aegypten an den Sinai zu Cultusübungen an demselben. Die Vorstellung von der Heiligkeit gerade dieses Berges theilten die Hebräer mit andern semitischen Stämmen[3]; er war ihnen ein »Gottesberg« (Ex. 3, 1; 4, 27; 24, 13[4]. I Kön. 19, 8); auf dem Gipfel dieser heiligen Höhe suchte Mose den Gott seines Volkes, und dort war es, wo sein Beruf zum Erretter des Volkes und die Forderungen Jahwe's

1) So Knobel zu Gen. 31, 54 nach Seetzen.

2) Ob nun der Ort von Haus aus Mizpa hiess oder wie Wellhausen (Jahrbücher für deutsche Theologie 1876 S. 432) aus der Vergleichung mit Gen. 31, 51 f. vermuthet, ursprünglich הַמַּצֵּבָה (heiliges Steinmal), bleibt für unsern Zweck gleichgiltig. Auf jeden Fall haben wir hier eine hochgelegene (Ramot, Ramat) heilige Stätte und Gen. 31, 54 ein Opfer »auf dem Berge«.

3) S. oben S. 235.

4) Von diesen Stellen gehört keine dem priesterlichen Buche an, welches nicht ohne Absicht die Bezeichnung »Gottesberg« vermeidet. Vgl. oben S. 124 Anmerk. 2.

an sein Volk ihm offenbart wurden (Ex. 3, 5 ff. u. s. w.). Auch sonst wählt Mose Berge zu heiligen Handlungen: auf dem Gipfel eines Hügels hebt er die Hände empor, um den Sieg Israel's über Amalek betend (Ex. 17, 9 ff.); auf dem Berge Hor nimmt er die Uebergabe des hohenpriesterlichen Amtes an Eleasar vor; ebendort lässt Jahwe den Aaron verscheiden (Num. 20, 25 ff.). Auf einen Befehl Mose's wird zurückgeführt die Errichtung eines Altars auf dem Berg Ebal und die Ertheilung des Segens vom Garizim bei der Einwanderung (Deut. c. 27; vgl. Jos. 8, 30 ff.). — Die Vorstellung von der besonderen Heiligkeit des Sinai erhielt sich bis in späte Zeiten; die Wallfahrt des Elia dorthin ist dafür Zeugniss (I Kön. 19, 8 ff.). Auch in Kanaan wählte Israel Bergspitzen zu heiligen Orten, zum Theil gewiss im Anschluss an die Heilighaltung bestimmter Berge schon bei den Kanaanitern. Letzteres war ohne Zweifel bei dem Karmel der Fall[1], wo Elia opfert wie auch die Baalspriester. Noch Micha (7, 14) bezeichnet Jahwe als den einsam auf dem Karmel wohnenden[2]. Der Tabor, welcher bei den Kanaanitern ein heiliger Berg war, scheint dies auch für die Israeliten gewesen zu sein: in der Richterzeit fanden dort Heeresversammlungen statt (Richt. 4, 6. 12. 14), und Hos. 5, 1 enthält wohl eine Hinweisung auf eine Cultusstätte auf diesem Berge[3]. Zu David's Zeit war die Spitze des Oelbergs bei Jerusalem eine Stätte, wo man anzubeten pflegte (II Sam. 15, 32; vgl. I Kön. 11, 7). — Auch das mag noch erwähnt sein, dass Gideon von Jahwe den Befehl erhält, einen Altar zu erbauen auf der Spitze einer Bergfeste (Richt. 6, 26) und dass die Bewohner

1) S. oben S. 234 f. 2) Vgl. oben S. 228.

3) Die Priester sind nach Hos. 5, 1 gewesen »eine Schlinge zu Mizpa und ein ausgespanntes Netz auf dem Tabor«, d. h. dort suchten sie trüglich das Volk zu fangen. Mizpa in Gilead (an dieses ist zu denken, da es sich um das Zehnstämmereich handelt) ist als Cultusstätte bekannt (S. 252 f.). Vgl. Gramberg a. a. O. S. 38. Unmöglich können beide Orte nur desshalb genannt sein, weil »auf den Bergen sich die Vögel aufhalten« (Hitzig z. d. St.), also dort gefangen werden. Es ist vielleicht nicht zufällig, dass an dieser Stelle LXX Ἰταβύριον hat, sonst Θαβώρ. Vielleicht dachte der Uebersetzer an den Cultus des Zeus Atabyrios; doch vgl. Josephus (oben S. 248).

von Kirjat-Jearim die Bundeslade aufstellten in dem Hause Abinadab's »auf dem Hügel« (I Sam. 7, 1). — Dass der Jerusalemische Tempel auf einer Höhe lag, war durch die Lage der zunächst nicht zum Cultusort bestimmten Hauptstadt des Davidischen Reiches bedingt; aber dass den Israeliten die Lage des Heiligthums auf einer Höhe nicht zufällig und gleichgiltig erschien, zeigt die immer wiederkehrende Rede von dem Berge Zion (vgl. מָרוֹם vom Zion) als dem heiligen[1] und die nachdrückliche Hervorhebung der Erwählung des Zion vor anderen höheren Bergen als eines Aktes der göttlichen Gnade, welche das physisch Geringere vor dem Grösseren bevorzugen kann (Ps. 68, 16 f.[2]; vgl. Ps. 48, 3; 50, 2). Für die vollkommene Theokratie der Endzeit scheint es einem der Propheten ein Erforderniss, dass alsdann ein physisches (?) Erhöhtsein des Zion über alle andern Berge hergestellt werde (Mich. 4, 1. Jes. 2, 2). Noch als die Samaritaner sich einen eigenen Tempel gründeten, war es ein Berg, der Garizim, welchen sie dem Jerusalemischen Zion gegenüberstellten.

---

b) Die vielen Stätten, an welchen Israel Jahwedienst übte, ehe der Zion als einziges berechtigtes Heiligthum zur Geltung kam, waren zum grossen Theil auf Anhöhen gelegen, und wenn alle diese heiligen Orte wie auch die Stätten kanaanitischen Götzendienstes als *Bâmôt* bezeichnet werden, so liegt schon in diesem Namen ausgesprochen, dass der Cultusort eine Höhe sein sollte, wenn das auch in der Praxis nicht immer streng eingehaltenes Erforderniss blieb. Die Stätten des israelitischen Götzendienstes werden an einigen Stellen ausdrücklich als Berge oder Hügel bezeichnet (Hos. 4, 13. Jer. 2, 20; 3, 6. 23[3]; 17, 2. Ez. 6, 13; 18,

1) Vgl. oben S. 42. 50 und noch Ex. 15, 17.

2) Die Bezeichnung der Berge Basan's als »Gottesberge« setzt wegen des Zion als Gegensatz doch wohl voraus, dass es unter ihnen Göttersitze gab; dagegen sind die Gottesberge Ps. 36, 7 die von Gott geschaffenen.

3) »Das Heer der Berge« von den vielen dort verehrten Götzen, s. Studien I, S. 99 Anmerk. 2.

6. 11 ff.; 20, 28. Jes. 57, 7; 65, 7. I Kön. 14, 23. II Kön. 17, 10); althebräische Sitte berührte sich an diesem Punkte mit der kananitischen. Die Hügel des Götzendienstes werden Jer. 3, 2 als »Kahlhügel« bezeichnet (vgl. v. 21; c. 7, 29 und c. 13, 27: »Hügel im Felde«); solche mochte man vorzugsweise wählen, um den Aufblick zum Himmel frei zu haben (vgl. Num. 23, 3)[1].

Der Name בָּמָה für die Cultusstätten kommt mit Ausnahme des Meschasteines nur im Alten Testament vor; das Wort lässt sich in andern semitischen Dialekten ebensowenig unabhängig vom Alten Testament belegen als überhaupt der anscheinend zu Grunde liegende Stamm בּוּם, welcher auch im Hebräischen sonst nicht vorkommt[2]. Das syrische ܒܝܡܐ[3] kann sehr wohl aus dem Alten Testament entlehnt oder auch dem griechischen βῆμα nachgebildet sein. Dass בָּמָה ein nichtsemitisches Wort sei (vgl. βῆμα, dorisch βᾶμα ‚erhöhter Ort', βωμός, βουνός ‚Hügel') und etwa aus dem Cultus eines arischen Volkes herübergenommen sei, ist sehr wenig wahrscheinlich, da das Wort auch, abgesehen vom Cultus, zur Bezeichnung irgendwelcher Berghöhen vorkommt, freilich nur in poetischer Sprache (Num. 21, 28. Deut. 32, 13; 33, 29. Am. 4, 13. Mich. 1, 3; 3, 12 [Jer. 26, 18]. Hab. 3, 19. Ez. 36, 2. Jes. 58, 14. II Sam. 1, 19. 25; 22, 34 [Ps. 18, 34]), ferner Jes. 14, 14 von Wolkenhöhen und Hio. 9, 8 von den Höhen des Meeres[4]. Nach diesem allgemeinen Gebrauch kann es auf jeden Fall nicht zweifelhaft sein, dass das Wort als Bezeichnung einer heiligen Stätte eine hochgelegene meint[5]. So haben auch die LXX das

---

1) Trotzdem mögen auf den Cultushügeln einzelne heilige Bäume gestanden haben, vgl. Hos. 4, 13., wo aber die Bäume nicht nothwendig auf den Bergen und Hügeln zu denken sind.

2) Welches die Grundbedeutung dieses Stammes gewesen sei, können wir auf sich beruhen lassen; s. Delitzsch zu Jes. 53, 9.

3) Z. B. I Sam. 9, 12; 10, 13.

4) In der Bedeutung ‚Grabhügel' lässt sich בָּמָה nicht nachweisen, auch nicht Ez. 43, 7.

5) Von der Bedeutung ‚Hag' = ‚abgesperrter Platz', welche von Thenius (und Fr. Böttcher) vorgeschlagen worden ist (zuletzt Thenius zu I Sam. 9, 12 [1864] und zu I Kön. 3, 3 [1873]), kann nicht die Rede sein.

Wort (wo sie nicht βάμα [ἀβαμά] stehen liessen, und mit Ausnahme des Pentateuchs, wo dafür στήλη) übersetzt durch ὑψηλή, ὑψηλόν, ὕψος, βωμός, die *Vulg.* durch *excelsum*.

Die Benennung der Cultushöhen mit בָּמוֹת hatte Israel gemein mit den umwohnenden verwandten Völkern. Dies geht nicht nur daraus hervor, dass auf dem Denkstein des moabitischen Königs Mescha[1] die Rede ist von einer Bâma (במת) des Kemosch zu Ḳorcha, sondern auch daraus, dass auf moabitischem Gebiete der Ortsname Bâmôt-Baal vorkommt, welcher als Cultusort dadurch erwiesen wird, dass Bileam hier Altäre erbauen lässt und mit Balak Opfer darbringt (Num. 22, 41; 23, 1 f.; vgl. Jos. 13, 17 und den Ortsnamen Bâmôt auf moabitischem Gebiete Num. 21, 19 f.); ferner ist Jes. 15, 2; 16, 12. Jer. 48, 35 von den Bâmôt (appellativisch) Moab's die Rede. Auch darauf ist zu verweisen, dass Salomo den kanaanitischen Göttern seiner Frauen Bâmôt errichtete (I Kön. 11, 7 f. II Kön. 23, 13); hier und wo sonst im Alten Testament von den Bâmôt fremder Götter (Jer. 32, 35) oder von denen der Kanaaniter (Num. 33, 52. II Kön. 17, 11; vgl. v. 29) geredet wird, ist die Bezeichnung doch wohl dieselbe, welche bei den Kanaanitern selbst gebräuchlich war.

Dass die Bâmôt, ursprünglich wenigstens, wirkliche Anhöhen waren, geht daraus hervor, dass von dem Steigen auf die »Höhen« hinauf und von denselben herab geredet wird (Jes. 15, 2. Jer. 48, 35. I Sam. 9, 13 f. 19; vgl. I Sam. 10, 5), ferner daraus, dass Ez. 20, 28 f. בָּמָה und גִּבְעָה ‚Hügel‘ Synonyma sind. Ebenso steht Ez. 16, 24 f. 31. 39 רָמָה ‚Hügel‘ offenbar gleichbedeutend mit dem sonst gebräuchlichen בָּמָה (v. 16). Dagegen ist deutlich, dass in späterer Zeit heilige Stätten, auch wenn sie nicht auf einer Höhe lagen, Bâmôt genannt wurden. Unter den »Höhen« in Thälern (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35. Ez. 6, 3) und in den Städten (II Kön. 17, 9; 23, 5) könnten etwa künstliche Hügel verstanden werden. An künstliche Hügel könnte man allenfalls auch

---

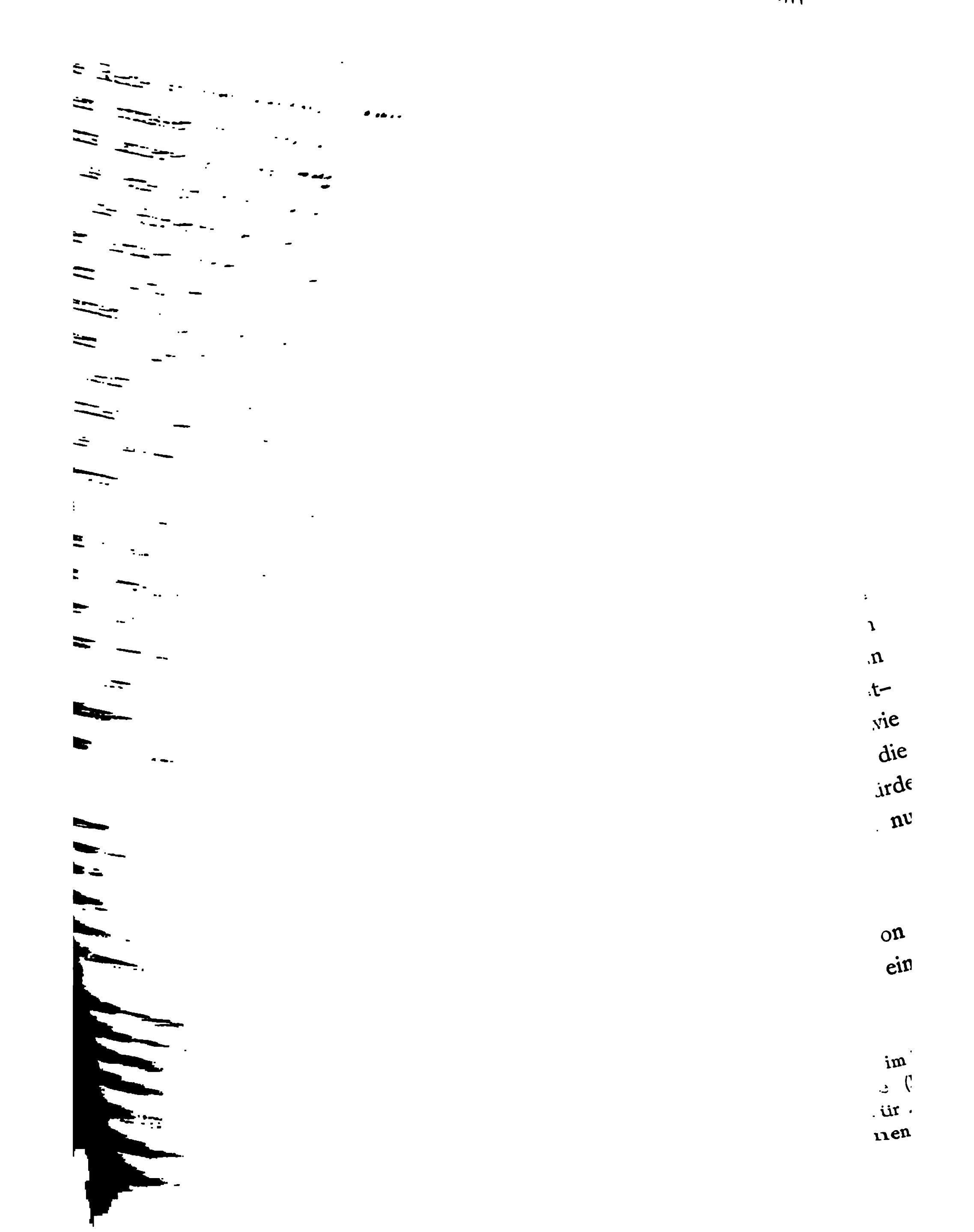
1) Z. 3.

denken, wenn vom Vertilgen und Zerstören der Höhen die Rede ist (Lev. 26, 30. Num. 33, 52. Ez. 6, 3. II Kön. 21, 3); auf solche passt auch noch etwa der Ausdruck »niederreissen« (נִתַּץ II Kön. 23, 8. 15. II Chron. 31, 1; vgl. Ez. 16, 39., wo נִתַּץ gebraucht wird von den רָמוֹת, also deutlich von Anhöhen). Aber die Bâma im Stadt-Thore (II Kön. 23, 8) kann doch kein künstlicher Hügel sein, sondern ist etwa als Nische mit einem Altar oder einem Steinkegel (?) zu denken. Ezechiel (16, 16) spricht sogar von »Höhen« aus Teppichen oder Gewändern, wo man also an ein zeltartiges Heiligthum zu denken hat (vgl. II Kön. 23, 7). Auch nöthigt zur Unterscheidung der Bâma von dem heiligen Berge oder Hügel die Erwähnung einer Bâma auf einem Berge (Ez. 6, 3. I Kön. 11, 7; 14, 23. II Kön. 17, 10 f. II Chron. 21, 11; vgl. II Kön. 16, 4 במות· unterschieden von גבעות) und die Verbrennung einer Bâma (II Kön. 23, 15). Nach dieser letzteren Angabe und Ez. 16, 16 wird, wenn von »Machen« oder »Bauen« einer Höhe (Jer. 7, 31; 19, 5; 32, 35. I Kön. 11, 7; 14, 23. II Kön. 17, 9; 21, 3; 23, 15. II Chron. 28, 25; 33, 19) die Rede ist[1], nicht (oder doch nicht nur) an das Aufschütten eines künstlichen Hügels oder Steinkegels, sondern an die Erbauung eines Sacellum zu denken sein, nicht etwa an die eines blossen Altars, denn dieser wird von der Bâma unterschieden (Jes. 36, 7 [II Kön. 18, 22]. II Kön. 23, 15. II Chron. 14, 2; 31, 1). *Bâmôt* steht also zum Theil als kürzerer Ausdruck für »Häuser der Höhen« (I Kön 12, 31. 13, 32. II Kön. 17, 29; 23, 19). Es ist dieser Bedeutungsübergang, wie man schon bemerkt hat, durchaus entsprechend dem des äthiopischen *dabr* ‚Berg' und ‚Kloster'.

Dass unter den Bâmôt auch nur theilweise künstliche Hügel zu verstehen seien, wie man seit Gesenius meist annimmt, lässt sich aus dem Alten Testament bestimmt nicht erweisen. Es wird aber sehr wahrscheinlich gemacht durch Ez. 16, 24 f. 31., wo

---

1) Vgl. Meschastein Z. 3: וָאַעַשׂ הַבָּמַת זאת לִכְמוֹשׁ בְּקָרְחָה (s. ZDMG. XXIV, S. 253 u. sonst).



Baal und das Himmelsheer auf den Dächern (Zeph. 1, 5. Jer. 19, 13; 32, 29. II Kön. 23, 12).

Von welcher Verbreitung der Bâmôt-Cultus nicht nur bei den Götzendienern, sondern in der Zeit vor Josia auch bei den Jahwe-Verehrern (vgl. z. B. Am. 7, 9. I Kön. 3, 2) war, davon legt jedes Blatt der Königsgeschichte Zeugniss ab. Da aber mit jenem Worte von den alttestamentlichen Schriftstellern die Heiligthümer ausser dem Jerusalemischen Tempel insgesammt benannt werden, ohne dass wir überall von einem Cultus auf Hügeln (oder Steinkegeln) erführen, so ist hier nur noch darauf aufmerksam zu machen, dass die meisten der als Cultusorte mit Namen genannten Stätten wirklich auf Anhöhen lagen, mag nun diese natürliche Höhe selbst als die בָּמָה zu verstehen sein (so jedesfalls I Sam. c. 9) oder als solche einen künstlichen Kegel getragen haben.

Nicht alle heiligen Orte des älteren israelitischen Cultus waren hochgelegen: Hebron (II Sam. 15, 7. 12) und Sichem (Gen. 12, 6 f.; 33, 20) liegen im Thale[1]. Aber Rama, wo Samuel opferte, ist schon durch seinen Namen als hochgelegener Ort gekennzeichnet. Die dortige Bâma war ein Hügel vor der Stadt mit darauf liegendem Gebäude oder Zelte, gross genug, um die Bürgerschaft zum gemeinsamen Opfermahle aufzunehmen (I Sam. 9, 12—14. 19. 25; vgl. c. 7, 17). Der Name Gibea's, wo zur Zeit Samuel's eine Bâma war (I Sam. 10, 5. 13), bedeutet ‚Hügel', und von seinem Heiligthum führte der Ort die Bezeichnung: Gibea Elohim's ‚Gotteshügel' (v. 5). Eben dasselbe bedeutet der Name Gibeon's, wo zu Salomo's Zeit »die grosse Bâma« war (I Kön. 3, 4). Mizpa in Benjamin, wo Samuel das Volk versammelte, um für dasselbe zu beten (I Sam. 7, 5), wo er »vor Jahwe« das heilige Loos warf und die Verfassungsurkunde des neuen Königthums »vor Jahwe«, d. h. am heiligen Orte, niederlegte (I Sam. 10, 19—25) und wo schon aus früherer Zeit ein »Gotteshaus« (בֵּית־אֵל) erwähnt wird (Richt. 20, 1. 18. 26—28; 21, 1 f. 5), bedeutet

1) Vgl. über Heiligkeit dieser Orte oben S. 224 f.

,Warte', lag also ebenfalls auf der Höhe. Auch Gilgal bedeutet vielleicht, von גלל abzuleiten, eine Bodenerhöhung; hier wurden in Samuel's Zeit Opfer dargebracht »vor Jahwe« (I Sam. 11, 15; 15, 21; vgl. v. 33 und LXX: 15, 12[1]), und der Ort blieb noch lange eine Cultusstätte (Am. 4, 4 und sonst). Der heutige Tell Dscheldschûl, in welchem etwa der alte Cultusort Gilgal wiederzuerkennen, ist ein kleiner Hügel in der Jericho-Ebene. Auch Bethel (das heutige Bêtîn), der Mittelpunkt für den Cultus des Nordreiches (I Kön. 12, 32; nach Hos. 10, 8 mit Bâmôt versehen; vgl. I Kön. 12, 31 f.), dessen Heiligkeit man auf die Patriarchenzeit zurückführte (Gen. 13, 3 f.), lag auf einem Hügel (Jos. 16, 1. I Sam. 13, 2). Die Ruinen von Seilûn, dem alten Schilo, der Stätte, wo lange Zeit die Stiftshütte stand (I Sam. c. 4 ff. Richt. 18, 31. Jer. 7, 12. 14; 26, 6), liegen auf einem Hügel (vgl. Richt. 21, 19).

Wie die heiligen Bäume bei den Vertretern des reinen Jahwedienstes allmählich in Misscredit kamen, ebenso die Höhen, weil hier überall leicht Jahwedienst und Götzendienst sich vermengen konnte. Eine Controle für die Reinheit des Cultus konnte am leichtesten geübt werden bei Beschränkung desselben auf Ein Heiligthum; zudem lag diese Centralisation im Interesse der Machtentfaltung des Jerusalemischen Priesterthums. Darzustellen, wie auf diese Weise seit Hiskia und definitiv seit Josia der Zion die Würde des einzigen Cultusberges und Cultusortes erlangte, würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausgehen, welche nur den Bergdienst als solchen ins Auge fassen wollte[2].

Wo wir in den Berichten über semitischen Bergcult von der auf den Höhen verehrten Gottheit erfahren, ist dies mit einigen

1) S. Thenius z. d. St.

2) Das jehovistische Buch begründet die Heiligkeit von zwei Bergen im heiligen Lande (Gen. 22, 2; 31, 54) wie noch diejenige anderer Cultusorte (Beerseba u. s. w.); das Bundesbuch (Ex. 20, 24 ff.) stellt Bestimmungen auf für Altäre an verschiedenen Orten. Dagegen nennt die priesterliche Schrift keinen einzigen

unsicheren Ausnahmen überall ein männlicher Gott. Jenes Vorgebirge der Luna in Spanien[1] kann kaum in Betracht kommen, da wir gar nicht sicher wissen, ob hier an die phönicische Mondgöttin zu denken sei. Noch weniger können geltend gemacht werden die Berge der phrygischen Kybele; überdies wurde, wie die Vorstellung vom Agdistis zeigt, Kybele zuweilen männlich gedacht. Baaltis verehrte man im Libanon, zu Aphaka, aber unten im Thale, wo die Quelle des Adonis entspringt; von ihrer Verehrung auf den Bergspitzen ist nicht die Rede[2]. Dass der Dienst auf Bergen durchaus für den männlichen Gott reservirt blieb, soll nicht behauptet sein. Aphrodite wenigstens wurde bei den Griechen, auch in phönicischen Colonieen (z. B. auf dem Eryx, hier aber nicht ohne die Begleitung eines männlichen Gottes[3]) als Höhengöttin verehrt[4]. Der Cultus des männlichen Gottes auf den Bergen war aber das Gewöhnliche und

heiligen Ort ausser der Stiftshütte, fordert Centralisirung des Cultus in dieser und fällt damit stillschweigend ein Urtheil über alle anderen Cultusorte. Gen. 35, 14 f., welche Stelle Smend a. a. O. S. 54 f. einwendet, ist wohl von einem heiligen Steindenkmal die Rede, aber doch nicht von bei demselben verrichtetem Opfer. Das kleine Gesetzbuch im Leviticus stellt c. 26, 30 die Bâmôt als absolut verwerflich dar. Vor der Zeit des Hiskia finden wir keine Spur des Strebens nach jener Centralisirung des Cultus, denn wenn schon ältere Propheten über den Dienst in Bethel, Gilgal u. s. w. klagen und Jahwe auf dem Zion wohnend denken, so besagt das nur, dass sie thatsächlich allein in Jerusalem reinen Jahwedienst fanden, aber ein Urtheil über Cultusstätten überhaupt neben der Jerusalemischen fällen sie damit noch nicht. Die Folgerungen, welche man daraus für die Abfassungszeit des Deuteronomiums gezogen hat, müssen ebenso gut auf die priesterliche Schrift Anwendung finden; es ist aber zu beachten, dass in den priesterlichen Kreisen das Streben nach einem einzigen Cultusort viel früher vorhanden sein konnte als es sich irgendwie praktisch geltend zu machen vermochte. Vgl. oben S. 228 f.

1) S. oben S. 249.

2) Das oben S. 191 beschriebene Basrelief von Khorsabad, anscheinend das Heiligthum einer weiblichen Gottheit darstellend, zeigt ein Pyreum auf einem Hügel; die Ansteigung des Terrains ist aber sehr gering, und es bleibt zweifelhaft, ob die Abbildung einer heiligen Höhe beabsichtigt war.

3) S. oben S. 178 f.

4) S. Preller, Griech. Mythologie Bd. I, S. 278.

sicher das Ursprüngliche. Dort suchte man den hochwohnenden Himmelsherrn oder Sonnengott.

Die unter Bäumen, an Quellen und Seen angebetete weibliche Gottheit steht dem Erdleben näher; seine Fruchtbarkeit ist ihre Gabe. Aber auch für sie konnten wir keine Spuren entdecken, wonach in ihr das Erdleben selbst verehrt worden wäre.

Jene überall auf dem Boden des semitischen Heidenthums wiederkehrende paarweise Zusammenstellung eines Gottes und einer Göttin beruht auf der Vorstellung, dass von jenem die Lebenskeime des Irdischen ausgehen, von dieser das Irdische geboren wird. Desshalb muss die Göttin nicht gerade die Erde als Alles erzeugende darstellen, sondern kann als Vermittlerin gedacht werden zwischen dem in der Höhe wohnenden unnahbaren und schrecklichen Gott und der Erdwelt, wie sie nach einer vereinzelten Spur in der That als Offenbarerin des Baal gegolten zu haben scheint[1]. Ob diese beiden geschlechtlich differencirten Principien zunächst in Sonne und Mond verehrt wurden oder ob, wie man vielfach gemeint hat, Sterndienst im engeren Sinne des Wortes dem Cultus der Sonne und des Mondes bei den Semiten vorausging, können wir hier dahingestellt sein lassen[2]. Unsere Absicht war nur, zu zeigen, dass die in jenen irdischen Naturgegenständen verehrten Gottheiten — so viel wir zu erkennen vermögen —

---

1) Nach der der Astarte beigelegten Bezeichnung »Name des Baal«; vgl. die Tanit als »Angesicht des Baal« (? oder wohl besser: Göttin von Pen-Baal); s. m. Artikel »Astarte« S. 720.

2) Wenn wir von den zweifelhaften Angaben des Philo Byblius absehen, lässt sich — so weit ich sehe — auf dem Boden des phönicischen Mutterlandes Verehrung der fünf Planeten neben Sonne und Mond nicht nachweisen. Es wäre aber vielleicht aus den Culten der phönicischen Colonialstätte zu folgern, dass Planetendienst den Phöniciern wie den Babyloniern und Assyrern eigen war. Die Sache bedarf einer neuen Untersuchung nach der erstmaligen nicht durchaus überzeugenden von Brandis, »Die Bedeutung der sieben Thore Thebens« in »Hermes« herausgegeben von Hübner Bd. II, 1867. Vielleicht ist darüber etwas zu erwarten in der kürzlich angefangenen Abhandlung von H. de Charencey, *Essai sur la symbolique planétaire chez les Sémites* in: *Revue de linguistique* Bd. XI, 1878 S. 119—180 (1 *Considérations générales*. 2 *Symbolique Chaldéo-Iranienne*).

keine andern sind als die sonst als **himmlische** Gottheiten bezeichneten, dass also in jenen irdischen Dingen nur Gaben der Gottheit erkannt werden. Dass Baal, Bel, Melḳart, Adonis wie Astarte, Baaltis u. s. w. in der That himmlische Gottheiten sind (und zwar schon seit der alttestamentlichen Zeit ohne Frage auf syro-phönicischem Boden überall Sonne und Mond darstellend), konnte in diesem Zusammenhang nicht bewiesen werden: es wird aber dafür des Beweises kaum noch bedürfen.

Zweifelhaft könnte man lediglich hinsichtlich der ursprünglichen Bedeutung der weiblichen Gottheit sein. Dass man zu jener Zeit, da man einen Stern neben dem ihr heiligen Baum abbildete[1] oder einen Stern in die ihr heilige Quelle sich senken liess[2], auch sie als himmlische dachte, ist deutlich genug; allein dies könnte etwa spätere Anschauung sein. Dagegen ist aber einzuwenden, dass so weit wir auf geschichtlichem Wege zurückzugehen vermögen, die himmlische (lunare) Bedeutung der Astarte wenigstens ebenso altbezeugt ist wie ihre (oder der Aschera) Verehrung in den Zeichen und Mitteln irdischer Fruchtbarkeit. Der Ortsname Aschterot-Ḳarnajim (Gen. 14, 5), der sich nicht wohl auf Anderes beziehen kann als auf die Hörner des Mondes, ist ohne Frage ein Zeugniss nicht jünger als alle Angaben über heilige Quellen und Bäume, und die Wassergöttin Atargatis ist ohne Zweifel schon ihrem zusammengesetzten Namen ('Atar = 'Aschtor und 'Ate) nach eine secundäre Bildung der Astarte. Auch begreift sich sehr leicht, wie die Göttin des Mondes (oder auch des Venusgestirnes), desshalb weil von dem Monde (oder dem Sterne) die Fruchtbarkeit auf Erden abgeleitet wurde, weil man ihn als Princip der Feuchtigkeit, als Förderer des Pflanzenwuchses dachte, immer mehr die Natur einer Erdgöttin erlangen konnte, während die umgekehrte Wandelung einer Najade oder Dryade zur Mondgöttin oder auch zur Göttin des Venusplaneten schwer verständlich wäre. Auch nicht so wird es sich verhalten, dass die Bäume

---

1) S. oben S. 202. 2) S. oben S. 160.

einer von der Mondgöttin (Astarte) zu unterscheidenden Erdgöttin, der Aschera, galten und erst die spätere Zeit beide verschmolz. Dafür, wie vielfach geschehen, die Astarte als keusche (Mond-) Göttin von der Aschera als der dem Himmelsgott sich zu eigen gebenden (Erd-) Göttin zu unterscheiden, liegen keine alten Anhaltspunkte vor[1]. Die Unterscheidung der Aphrodite Urania und Pandemos in diesem Sinne scheint sich erst auf griechischem Boden vollzogen zu haben[2]. Die Göttin des Berges Eryx, welche unbestritten die der phönicischen Colonisten ist, wurde als himmlische (Urania) bezeichnet, und von ihr glaubte man den Thau und den frischen Graswuchs jedes Morgens gespendet[3]; sie war also die Göttin des nächtlichen Himmels oder speciell des Mondes, und diesem schrieb man die Fruchtbarkeit der Erde zu. Die Aphrodite der Griechen ist wie die Göttin des Meeres, des Pflanzenlebens und der irdischen Liebe ebenso auch die Urania. Der den griechischen Götterglauben beherrschende Gedanke, dass die Sonne das die Erde befruchtende Gestirn sei (wonach die griechischen Götterpaare meist Sonne und Erde bedeuten), musste in den heisseren Ländern der Semiten fern liegen, wo die verderblichen Wirkungen der Sonnengluth viel mehr als die segensreichen der Wärme und des Lichtes empfunden werden. »Am Morgen« nach der vom Mond beherrschten thauspendenden Nacht lässt der Psalmist die Gräser blühen und am Abend welken. Nur selten ist von dem Segen die Rede, welchen die Sonne spendet. Ande-

---

1) Es kann nicht Aschera eine specifisch kanaanäische Göttin sein und die Sache so stehen, dass die Kanaanäer in ihr eine Erdgöttin verehrten, während die den Kanaanäern mit Nord- und Südsemiten gemeinsame Astarte eine Himmelsgöttin gewesen sei; denn Aschera von einem zu vermuthenden Gottesnamen Ascher gebildet, hängt doch wohl zusammen mit dem assyrischen Asur. Zudem ist die Bedeutung der Astarte in der späteren Form Atargatis, als der Göttin der befruchtenden Gewässer, durchaus verwandt der der Aschera als der in den Bäumen verehrten. Nicht der Vermengung dieser einzelnen Göttinnen, nur der Identität der zu Grunde liegenden Vorstellung soll hiermit das Wort geredet sein.

2) Preller, Griechische Mythologie Bd. I, S. 276 f.

3) Ebend. S. 278.

rerseits musste sie nach Grösse und Glanz als das vorzüglichere und mächtigere Gestirn gelten, und so dachte man sich, wie es scheint, die unmittelbar verderblich wirkenden Gaben des Sonnengottes durch die Vermittelung einer zwischen ihm und der Erde stehenden Göttin dieser segensreich zukommend.

Am wenigsten berechtigen unsere Nachrichten über heilige Bäume und Steine bei den Semiten zu der Annahme, dass darin ein Rest von altem Fetischismus zu erkennen sei. Für die Göttinnen der Bäume und des Wassers scheint mir der eben skizzirte Entwickelungsprocess deutlich zu sein. Ebenso deutlich ist der Sachverhalt bei den heiligen Steinen. Wenn mehrere Götter ohne Tempel und Bild — so scheint es — auf einem Berggipfel angebetet und zugleich in einem Steine verehrt wurden, so kann doch wohl nur dieser Stein ein Abbild jenes heiligen Berges sein, auf welchem man den Himmelsherrn suchte, nimmermehr aber kann, wie man gewollt hat, die ursprüngliche Verehrung eines Steines umgewandelt worden sein in den Cultus auf einem Berge. Der Stein begreift sich leicht als symbolischer Ersatz im Cultus des Gottes auch in der Niederung, während die umgekehrte Wandelung sich nicht erklären liesse. Die Ueberlieferung, dass die Hebräer ihrem Gott auf dem Sinai dienten, ist überdies älter als irgendeine Nachricht von der Verehrung eines Steines bei den Semiten [1]. Auch dass jene heiligen Steine zum grossen Theil nicht als Abbild eines Berges, sondern als Meteorsteine galten (wofür wir freilich erst spätere Nachrichten besitzen), begreift sich am einfachsten, wenn die Vorstellung der Gottheit als himmlischer älter ist als die Verehrung des Steines. Das Aelteste, was wir von den semitischen Religionen besitzen, sind ohne Frage die Gottesnamen; diese aber — fast alle keine bestimmte Naturkraft, noch weniger einen einzelnen Gegenstand der irdischen Welt, son-

1) Man wende nicht den Salbstein des Patriarchen Jakob bei Bethel ein; diese Erzählung ist doch wohl erst entstanden, als nach der Rückkehr aus Aegypten Bethel israelitisches Heiligthum geworden war.

dern die Obmacht der Gottheit bezeichnend — legen beredtes Zeugniss ab gegen fetischistische Ursprünge. Dass alle Religion als Fetischismus ihren Anfang genommen habe, ist eine unerwiesene Behauptung[1]. Für das Gebiet des Semitismus z. B. ist der Beweis — für die arischen Religionen ebenso — mit historischen Mitteln nicht zu erbringen; vielmehr verweisen alle unsere Nachrichten darauf, dass die Gottheiten der Semiten, ursprünglich dem Erdleben fremd, mehr und mehr — wohl nicht ohne fremden Einfluss — mit demselben verflochten wurden.

In Israel wurde Jahwe auf den Bergen verehrt und zugleich nach den Erinnerungen der israelitischen Erzähler in der älteren Zeit sein Dienst unter Bäumen geübt. Vielleicht waren auf den Einen Gott der Mosaischen Religion die beiden Cultusübungen übertragen worden, welche ursprünglich — es wäre möglich — auch bei den Hebräern auf eine männliche und eine weibliche Gottheit vertheilt waren. Wir haben aber keinerlei sichere Spuren dafür, dass wirklich Verehrung einer weiblichen Gottheit neben Jahwe althebräische Uebung war; denn der vielfach in Israel geübte Dienst der Astarte und Aschera kann sehr wohl erst nach der Einwanderung in Kanaan von den Kanaanitern herübergenommen worden sein. Auch die neben dem Jahwe-Altar aufgestellte Aschera (Deut. 16, 21) lässt sich auf diesem Wege erklären, und es mag wohl seit Alters der Himmelsherr der Hebräer selbst gewesen sein, welcher unter Bäumen verehrt wurde wie der Göttervater der Griechen unter der Eiche. Möglich wenigstens bleibt es, dass Israel jene geschlechtliche Differencirung der Gottheit von Haus aus nicht kannte, dass die Hebräer von Anfang an ihren Himmelsgott als unmittelbaren Spender des irdischen Lebens dachten, als die verderblichen und die segensvollen Kräfte des Himmels in sich vereinend. Dies möchte dann vielleicht die älteste Gottesvorstellung des Semitismus überhaupt sein. Anfänglicher

1) S. die guten Bemerkungen von O. Pfleiderer, »Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion« in Jahrbb. f. protest. Theologie 1875 S. 65 ff.

Monotheismus oder (da hiervon auf keinen Fall die Rede sein kann) besser gesagt Monolatrie wäre mit letzterer Annahme nicht behauptet; denn dem als höchster Volksgott verehrten Himmelsherrn konnten andere neben ihm angerufene Götter untergeordnet gedacht werden — worauf ausser dem Plural Elohim die Vorstellung der Teraphim verweist[1]. Der Himmelsherr stand an ihrer Spitze in einer Stellung, welche wohl nicht so sehr verschieden war von der des Zeus als des Vaters von Göttern und Menschen. Aus jenen niederen, neben dem Himmelsgott verehrten Kräften entwickelte sich bei der Ausbildung der Monolatrie und weiter des Monotheismus die Vorstellung der dem Einen Gott dienenden Engel. Der Umstand dass fast alle Namen der semitischen Göttinnen von einem entsprechenden männlichen Gottesnamen abzuleiten sind: Baalat von Baal, Aschera von Ascher (= Asur), Meleket von Melek, 'Uzzá von 'Azîz, kann dafür angeführt werden, dass die weiblichen Gottheiten der Semiten überhaupt erst secundären Ursprungs sind, wie es in vielen Fällen sich ebenso auch mit den Göttinnen der Arier verhält (z. B. Zeus [Διός] und Dione).

Wir können — dies wäre das Ergebniss unserer Untersuchung — in der Verehrung gewisser irdischer Gegenstände auf semitischem Boden nach den besonderen Formen dieser Verehrung und den dabei angewandten Gottesnamen nur eine Bestätigung erkennen der anderweitig gewonnenen Anschauung von den semitischen Religionen als ausschliesslichem Himmels- oder Gestirndienst. Das irdische Leben gilt lediglich als von den Göttern gespendet, nicht als in das göttliche Leben verflochten, wie im Bereich anderer Religionen. Niemals z. B. scheinen semitische Völker wie die Arier das irdische Feuer als gleicher Natur mit dem himmlischen göttlich verehrt zu haben. Andererseits gibt es

1) Vgl. Studien I, S. 55 ff.

bei ihnen in der himmlischen Welt keinen Kampf zwischen lichten Göttern und finstern Dämonen, sondern höchstens ein Nebeneinander wohlthätiger und schädlicher Mächte. Die Gottheit ist himmlisch und alles Himmlische göttlich, bedingend alles Irdische, das Lichte wie das Finstere, das Böse wie das Gute, andererseits das Irdische vernichtend, wo es unberufen der Gottheit sich naht — allgemein-semitische Gedanken, an welche anknüpfend das Alte Testament seine besondere Anschauung von der Erhabenheit oder Heiligkeit der Gottheit ausgebildet hat.

Nachträge und Berichtigung.

S. 16 Z. 3 ff. v. o. ist zu der Definition von Herm. Schultz zu vergleichen die Modification derselben in der im Erscheinen begriffenen zweiten Auflage der Alttestamentlichen Theologie, von welcher Bogen 33 mir durch die Gefälligkeit des Herrn Verfassers bereits zu Gesichte gekommen ist. Darnach (S. 517) wird *kadôsch* »in den ältesten Zeiten die verzehrende Herrlichkeit des semitischen »Gottes bezeichnet haben. Jedenfalls ist es zunächst kein sittlicher Begriff, son»dern ein sinnlicher .... Gott ist der über die Welt unvergleichlich erhabene, »der seine jeder Verunehrung entzogene Majestät bewahrt.« — Hiermit stimmt meine Darstellung im Wesentlichen überein. Wenn ich statt von »verzehrender« von himmlischer Herrlichkeit geredet habe, so ist doch in dieser jene eingeschlossen (S. 84 f.); aber es ist nach Etymologie und Sprachgebrauch meines Erachtens für *kadôsch* die Vorstellung himmlischer Erhabenheit das Primäre.

S. 30 n. 1 ist hinzuzufügen: Vgl. מקדש 'Heiligthum' *Melit.* V, 2. 3., eine Inschrift, deren Echtheit kaum anzuzweifeln ist, s. Schröder a. a. O. S. 234.

S. 44 Z. 14 v. o. ist nach I Sam. 21, 5 hinzuzufügen: [v.] 7.

S. 65 Z. 3. v. o. ist hinzuzufügen II Chron. 29, 15.

S. 68 f. 125. 140 ist leider Deut. 33, 3 übersehen worden. Die Stelle ist übrigens so dunkel und die Abfassungszeit dieses Segens so unsicher, dass die Bemerkungen S. 140 dadurch nicht modificirt werden, auch wenn man קדשיו von den Israeliten, nicht von den Engeln versteht. Ersteres wird das Richtige und קדשיך zu lesen sein.

S. 79 Z. 5 ff. v. o. sind hinzuzufügen die Stellen Ez. 39, 25. Ps. 33, 21, zu vergleichen sind noch Ps. 99, 3; 111, 9.

S. 89 zu n. 1 ist jetzt zu vergleichen die Conjectur von de Lagarde, Semitica Hft. 1, 1878 S. 15 f.: לְמִקְּשׁ st. למקדש, welche mir jedoch durch die Einführung jenes neugebildeten Wortes den Text nicht zu verbessern scheint.

S. 128 f. zu n. 1 ist noch zu vergleichen de Lagarde, Semitica 1, S. 14 f., dessen sehr gute Conjectur קדש für קשׁר Jes. 8, 12 schon den Jesaja gegen die Annahme vieler heiligen Gegenstände innerhalb Israel's polemisiren lässt.

S. 155 n. 2. Die von Burckhardt copirte Inschrift s. besser bei (Le Bas und) Waddington, *Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure* III (1870) n. 1893 (= *Corp. inscript. Graec.* III n. 4537); vgl noch (ebenfalls aus Bânias) Waddington n. 1891: Πανί [τε] καὶ Νύμφαις (= *CIG.* n. 4538 b, Bd. III *Addend.* S. 1179) und n. 1892: Διόπανι (= *CIG.* n. 4538).

S. 216 am Ende vom Abschnitt *g* wäre noch zu verweisen auf den Granatapfel des Zeus Kasios S. 242 f; vgl. S. 245.

S. 239 Z. 4 v. u. ff. ist jetzt zu Schrader's früherer Identificirung von Kaus und Koζé zu vergleichen desselben »Keilinschriften und Geschichtsforschung« 1878 S. 79.

S. 56 f. wäre הזניח II Chron. 29, 19 besser gedeutet worden von der Beseitigung der heiligen Gefässe durch Ahab's Untreue (vgl. II Chron. 11, 14); dafür spricht der Gegensatz: »wir haben [wieder] aufgestellt«, d. h. an den richtigen Ort gebracht.

Register.

I. Namen- und Sach-Register.

n. = Anmerkung.

A.

B.

C.

D.

II. Register der erklärten semitischen Wörter.

Es sind nur solche Wörter aufgenommen, welche sich nicht wohl transscribiren liessen und desshalb in dem Namen- und Sach-Register fehlen oder welche etymologisch erklärt worden sind.

III. Register der Stellen aus dem A. T.,

welche Bildungen vom Stamme קדשׁ enthalten.

Mit Ausschluss der Ortsnamen vom Stamme ק' und der Nomina קָדֵשׁ, קְדֵשָׁה sind sämmtliche Stellen aufgenommen worden, auch jene, welche im Texte nur citirt sind, um, was die Concordanz nicht geben kann, einen Ueberblick zu ermöglichen über das Vorkommen von קדשׁ in den verschiedenen Büchern[1]). Zu Abhandlung II genügen die Register 1 und 2.

---

1) In Fürst's Concordanz ist zu berichtigen:

S. v. וְקִדַּשְׁתִּי fehlt Jer. 22, 7.
— לְקַדֵּשׁ st. Ez. 29, 1 l. Ex. 29, 1.
— וַיְקַדֵּשׁ st. Num. 8, 30 l. Lev. 8, 30.
— קֹדֶשׁ ist zu streichen Lev. 21, 7. Num. 6, 8. Neh. 8, 9 und hinzuzufügen Ex. 40, 10. II Chron. 20, 21.
— הַקֹּדֶשׁ st. Zach. 2, 17 l. 2, 16.
— קָדְשִׁי ist hinzuzufügen Ez. 43, 7.
— קָדָשַׁי ist hinzuzufügen Num. 18, 8.
— קָדוֹשׁ ist hinzuzufügen Num. 6, 8. Neh. 8, 9 (קָדֹשׁ). Jes. 40, 25.
— מִקְדָּשֶׁיךָ: Ps. 74, 7 ist recipirte LA. מִקְדָּשֶׁךָ.

Genesis.

Exodus.

Exodus.

Leviticus.

Leviticus.

Leviticus.

Numeri.

Jesaja.

Jesaja.

Jeremia.

Ezechiel.

Ezechiel.

Kleine Propheten.

Kleine Propheten.

Psalmen.

Psalmen.

Psalmen.

Sprüche.

Hiob.

Threni.

Koheleth.

Daniel.

Esra.

Esra.

Nehemia.

I Chronik.

II Chronik.

Verbesserungen des Drucks.

S. 23 Z. 5 v. u. ist »22.“ in Ez. 20, 22. zu streichen.
S. 46 Z. 13 v. o. ist nach »Thiere« die Klammer ausgefallen.
S. 48 Z. 2 v. u. st. Tempelbezirk l.: Levitenbezirk.
S. 52 Z. 2 v. u. st. קְדשִׁים l.: קֳדָשִׁים.
S. 112 Z. 7 v. o. st. Hosae l.: Hosea.
S. 155 n. Z. 7 v. o. st. Ἱεούδ l.: Ἰεούδ.
S. 179 n. Z. 24 v. o. st. S. 101 ff. l.: Hft. 1 S. 88 ff.
S. 209 Z. 15 f. v. o. st. mussten l.: müssten.
S. 225 Z. 14 v. o. st. Therebinthe l.: Terebinthe.
S. 229 n. 2 Z. 6 v. u. st. Sein l.: Ihr.
S. 239 n. 7 Z. 1 v. u. l. עִיר קְצִין und עֵת קָצִין.
S. 243 n. 2 Z. 1. v. o. und n. 6. Z. 1 v. u. st. Eusthatius l.: Eustathius.
S. 256 Z. 12 v. o. st. ܟܡܘܢ l. ܟܡܘܐ.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.



